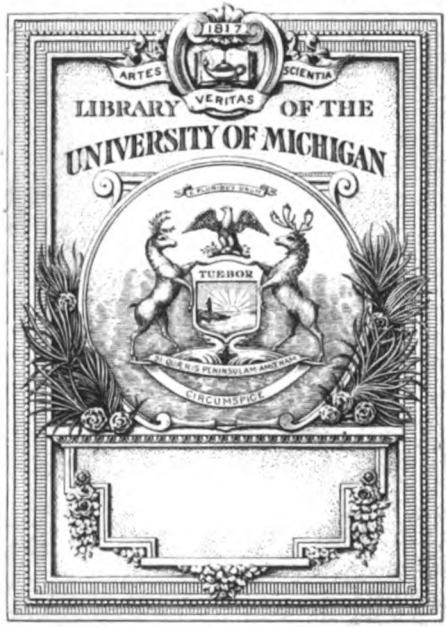
A 541439


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Drews und D. P. Kleinert

herausgegeben

von

D. F. Kattenbuſch und D. F. Loofs.

Fünfundachtzigſter Jahrgang.

1912.

Gotha 1912.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Compl. Sets
Check Coll. Lib.
6-17-20
22030

Inhalt des Jahrganges 1912.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Bahncke, Der Stephanismus der Apostelgeschichte 1
2. v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus 38
3. W. Schmidt, Religiöse Erfahrung und Psychologie 67
4. Drews, Die Bedeutung Tholucks für die Predigt der Gegenwart . 92

Gedanken und Bemerkungen.

1. Clemen, Eine antilutherische Streitschrift des Franziskus Arnoldi 131
2. Koepp, Vom Verfasser und Ursprung des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas 140

Rezensionen.

1. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments; rez. von Bertholet 153

Miszellen.

1. Mitteilungen aus dem Statut des Kalvinfonds 166

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte 167

Gedanken und Bemerkungen.

1. Albrecht, Der ursprüngliche Text und die Eigenart des Lutherliedes „Was fürchtst du Feind Herodes sehr“ 287

Rezensionen.

1. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie; rez. von F. Mahling 304

Miszellen.

1. Preisthema der Karl-Schwarz-Stiftung 330

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. v. Dobschütz, Gibt es ein doppeltes Evangelium im Neuen Testament? 331
2. G. Kittel, Jesus bei Paulus 366
3. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem . . 403

Gedanken und Bemerkungen.

1. J. Boehmer, Boane-rges 458
2. E. W. Mayer, Die Philosophie des Als Ob 464
3. Breest, Der Herausgeber der „Halberstädter Bibel" von 1522 . 478

Rezensionen.

1. Clemen, Handschriftenproben aus der Reformationszeit; rez. von Albrecht 489
2. Breest, Bibelblatt der Preußischen Hauptbibelgesellschaft; rez. von Kattenbusch 491

Miszellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für 1912 492

Viertes Heft.

Melanchthonheft.

Abhandlungen.

1. Cohrs, Philipp Melanchthon in seiner Bedeutung für den religiösen Jugendunterricht 493
2. Ritschl, Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527 518
3. Flemming, Nachweis von Melanchthonbriefen 541

Gedanken und Bemerkungen.

1. Clemen, Zu Melanchthons „Scriptum Smalcaldianum ad Reges" (1537) 640

Rezensionen.

1. Clemen, Supplementa Melanchthoniana. Werke Philipp Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermißt werden 654

Abhandlungen.

1.

Der Stephanismus der Apoſtelgeſchichte.

Von

Prof. **K. Bahnke**, geiſtlichem Inſpektor in Schulpforta.

Auf Grund von Apg. 6, 1—8, 3 ſoll in dem Nachfolgenden vom „Stephanismus“ die Rede ſein, d. h. von der durch den Stephanus des Neuen Teſtaments vertretenen Gedankenwelt und Lehrverkündigung.

I.

Es handelt ſich zunächſt, unter Abſehen von allen kritiſchen Fragen, um die einfache Erhebung des Tatbeſtandes. Erſt im zweiten Teile kann davon die Rede ſein, welcher hiſtoriſche Wert der Apoſtelgeſchichte in dieſem Stücke innewohnt.

1. Die Lehrverkündigung des Stephanus.

Nach dem genannten Berichte charakteriſiert ſich der Stephanismus zunächſt als eine Antitheſe gegenüber einer von dem jüdiſchen Volke und ſeinen Geiſtesführern vertretenen Auffaſſung und Lebensanſicht (6, 9. 12: *ἀνέστησάν τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς — συνεκίνησαν τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς*), eine Antitheſe, die ihn zuletzt als Angeklagten vor das Synedrium brachte. Worauf dieſe aber im Grunde hinauslief, welches alſo das eigentliche Streitobjekt war, liegt ziemlich klar zu Tage. Denn

was dem Stephanus einmal und wieder zum Vorwurfe gemacht wird, hängt mit seiner der jüdischen Vulgäranschauung zuwiderlaufenden Meinung über Moses zusammen. Gegen Moses sollte er *ῥήματα βλάσφημα* geredet haben (6, 11). Die von Moses überkommenen *ἔθη* bezeichne er als zum *ἀλλάσσειν* reif (6, 14). Gegen den *τόπος ἅγιος* und den mosaischen *νόμος* ließe er sich öffentlich vernehmen (6, 13). In Moses aber griff er nach der Überzeugung der Gegner (*εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν* 6, 11) Gott selber an, womit sein Vergehen erst völlig in seine fluchwürdige Beleuchtung rückte. Aber freilich, — nicht sowohl die Persönlichkeit des Moses ist es, um die es sich bei dem Streit und Widerstreit handelt, als vielmehr das an diesen Namen und Mann sich knüpfende Werk und System innerhalb der bestehenden israelitischen Geschichte, also das Wesen und der Sinn des Mosaismus. Was den Stephanus mithin vor das Tribunal Jerusalems bringt, ist nicht in erster Linie sein Christusbekenntnis, sein Nazarenertum, ja nicht seine Religion und Religiosität, sondern es ist eine der traditionell-jüdischen Auffassung widerstrebende historische Betrachtungsweise, die er mit Nachdruck vertritt. Ein in den Augen der Richter und Ankläger sträflicher Antinomismus ist seine Schuld, in dem er Front gemacht hat gegen den zeitgenössischen jüdischen Tempeldienst (*ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς* 6, 14) und die mit ihm in Zusammenhang stehenden kultischen Gewohnheiten, Bräuche und Postulate, wobei auf Seiten der Antistephanisten natürlich das die Voraussetzung war, daß ihre gesamte Kultusinstitution auf den von Moses gegebenen Gesetzen ruhe und in ihnen festliege, wie eine Tür in starken Angeln. Wurde dabei nun zugleich behauptet, daß Stephanus in blasphemischen Äußerungen über das alles sich ergangen habe, so erhielt die Antithese neben dem sachlichen ein die Gereiztheit und den Zorn erhöhendes subjektives Moment. Die Anklage lautete nun, wenn man jenes Persönliche der Kampfesweise in den Vordergrund stellte: Dieser Stephanus ist ein religiöser Lästerer, dem das Heilige nicht heilig ist; betonte man hingegen das Sachliche, so hieß sie: Der Stephanismus ist ein die altteſt. Religionsgeſchichte in

einem ihrer Kernpunkte aufhebendes System, er ist antinomistisch.

Entsprechend der Doppelstruktur der Verklagung mußte die Antwort des Stephanus naturgemäß ein Doppelgepräge annehmen. Dem Redenden nämlich mußte es zuerst und vor Allem darauf ankommen, den ihm gemachten Vorwurf einer frivol-religiösen Denkweise von sich abzuwehren und zu beseitigen. Das war er sich selbst, seinem Christenstande und -namen und in Sonderheit der durch ihn vertretenen großen Sache schuldig. Denn wie der Dachgiebel von allein nachstürzt, wenn der Tragpfeiler einmal zersägt und unterwühlt ist, so war Stephanus in dieser Lage und Umgebung ein verlorener Mann, wenn er erst als sittlich-religiöse Persönlichkeit gefällt war. Aber welch einen Weg aufklärender und belehrender Widerlegung gab es da nun für ihn? Eine einfache Berufung auf das gute Gewissen hätte fraglos nichts genützt. Auch ein etwaiger Rekurs auf die Autorität Christi bei dieser Zuhörerschaft ließ mehr Nachteil als Förderung erwarten. Und so zeigte sich ihm in der Tat nur eine Möglichkeit, die zum wenigsten den Schein eines Erfolges in sich barg, — an der Hand der ihm und seinen Gegnern gemeinsamen Geschichte Israels den Erweis zu erbringen, daß bei seinem öffentlichen Handeln keinerlei blasphemische Neigungen und Motive vorliegen könnten, daß das, was jenen hoch stände, auch ihm teuer und wert sei. Und diese Bahn beschreitet er nun, indem er in 7, 1—19 einen in großen Umrissen gehaltenen Durchblick durch die vormosaische Geschichte Israels gibt, — der vormosaischen, denn über die Stellung zu Moses und zum Mosaismus, bei denen die sachliche Differenz und das eigentliche Stephanistische anhob, mußte er sich eingehender und im Zusammenhang darnach äußern.

Dieser Durchblick aber ist, wie für die Persönlichkeit des Stephanus, so für seine gesamte Ideenwelt bedeutsam. Inhaltlich verweilt er allein bei den Ereignissen und Persönlichkeiten des Vormosaismus länger, welche das Neue in ihm setzen: Abraham und Joseph (7, 1—9; 9—16). Von diesen ist Abraham in natürlicher und religiöser Weise der *πατήρ* (V. 2), der Anfänger

der Entwicklung, derjenige, welcher dem Rufe Jahwes, aus dem Lande der Chaldäer auszuziehn, Folge leistet und sich vom Herrn in das Land des einstigen Besitzes führen läßt, — ein Anfang in Kleinheit und Dunkel, auf Hoffnung, aber voll starken Glaubens. In Joseph wird ein Reis vom Baume der erwählten Familie in das Erbreich Ägypten eingesenkt, um die dem Abraham gegebene Verheißung auf diese Weise ihrer Erfüllung entgegenzurücken. In ihm wird das γένος Abraham zum λαός (V. 17). Hat die alttestamentliche Geschichte so in Abraham ihren Urheber, so hat sie in Joseph ihren Sammel- und Durchgangspunkt zur nationalen Ausweitung. Was beide begonnen haben, vollendet Moses. In ihm findet somit die israelitische Urentwicklung ihre Gipfelung.

Wie diese Ausführungen nun auf der einen Seite das Bestreben des Redenden hervortreten lassen, das ihn mit seinen Zuhörern Verbindende zu betonen und den ihnen gemeinsamen Lebensboden aufzudecken, so bekennt er sich in ihnen sonderlich und uneingeschränkt zu dem göttlichen Offenbarungscharakter der israelitischen Geschichte und Religion. Ersteres klingt schon aus der Anrede, dem ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, hervor. Mit jenen nennt er Abraham seinen Vater (τῷ πατρὶ ἡμῶν V. 2); mit ihnen freut er sich der ehrfurchtgebietenden Patriarchengestalten (οἱ πατέρες ἡμῶν V. 19). Auch ihm sind die Institutionen des alten Testaments heilige, gottgegebene Ordnungen (διαθήκη περιτομῆς V. 8). Rühmen sie sich, Ebräer zu sein, er tuts nicht minder (τὸ γένος ἡμῶν V. 19). Auch für ihn ist die Scholle, auf der sie miteinander stehen, der τόπος κληρονομίας und ἐπαγγελίας (V. 5). Auch er ist ein in dem heiligen Schriftentum Israels Fußender, der aus ihm heraus seinen Glauben und seine Beweisgründe holt, — ist doch z. B. seine Rede in ihren Anfängen eine Reihe von Zitaten. Auch ihm ist die Geschichte des jüdischen Volkes eine uranfänglich auf göttlicher Initiative ruhende (ὁ θεὸς ὤφθη — καὶ εἶπεν — οὐκ ἔδωκεν — καὶ ἐπηγγείλατο — ἐλάλησεν usw.).

Und der gleiche Zug frommer Anschauung geht durch die Betrachtung der jüdischen Patriarchenzeit in Stephani Rede (V. 8 ff.). Unter der διαθήκη περιτομῆς erfolgt Isaaks Geburt (οὕτως

ἐγέννησεν V. 8.; οὕτως περιέτεμεν). Und wie Isaak, so ist Jakob mit allen seinen Söhnen (οἱ δώδεκα πατριάρχαι) des göttlichen Bundes Erbe und Träger. Über Josephs Geschick vor allem steht es leuchtend: ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ (V. 10); θεὸς ἐξείλατο — καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν — καὶ κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον. Kurz: auch hier überall göttliche Führung, göttliche Initiative. Das aber zeigt sich nicht am wenigsten darin, daß dieser Joseph der Retter der Seinen wird (V. 10) und darnach seiner gesamten συγγένεια das Werkzeug zur nationalen Entfaltung. Es wird endlich auch darin offenbar, daß die Gebeine der Patriarchen im Grabe Abrahams zur Ruhe kommen, im Lande der Verheißung, gleichsam zur Einlösung der jenem gegebenen Zusage, „daß ihm und seinem Samen dieses Land zum Eigentum gehören solle". So sieht Stephanus durch das verschlungene Gewebe der Patriarchenzeit den Faden göttlicher Führung und göttlichen Willens hindurchgehen von Anfang bis zum Ende.

Damit ist die Apologie des Persönlichen zum Abschluß gebracht. Der ruhig Urteilende mußte nach dem Gehörten die Anklage auf Blasphemie für unbegründet erachten. Er konnte und durfte sich vielmehr sagen: Wer so denkt, auffaßt und redet, wie dieser Mann, ist alles Andere eher als ein Lästerer gegen die Religion des jüdischen Volkes als solche. Sind also Widersprüche und Gegensätze gegen sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt vorhanden, so liegen dabei andere Ursachen als die einer individuellen Unfrömmigkeit und Frivolität zugrunde. Und die so dachten, erhielten alsbald die Bestätigung ihrer Annahme durch Stephanus, der nunmehr nämlich zur positiven Entwicklung seines Lehrprogramms übergeht. Ihr fandet, so setzt er auseinander, Antimosaismus und Antinomismus in meiner Verkündigung. Aber weder zu dem Einen, noch zu dem Andern neige ich, die Sache bei Licht besehen.

Zu keinem Antimosaismus. Denn auch dem Stephanus ist die Zeit der Erscheinung und des Auftretens Mosis der χρόνος τῆς ἐπαγγελίας (V. 17), die Zeit, in der die Geschichte Israels ihre von Gott gewollte Höhe gewinnt, in der alles das, was Abraham in Aussicht gestellt ward, und wofür Joseph litt

und arbeitete, Tatsache und Wirklichkeit wird. Sie ist für das alte Testament mithin die „Fülle der Zeit." Dementsprechend erblickt Stephanus in Moses die Lichtgestalt des alten Bundes (20 ff.). Schon als Kind ist er ἀστεῖος τῷ θεῷ (V. 20). Auferzogen in dem Hause und unter den Augen der Pharaotochter, wird er vertraut mit allen Zweigen ägyptischer Weisheit (V. 22). Dazu ist er eine der Rede mächtige, wie tatenfreudige Persönlichkeit voll Energie und starken Lebenswillens, voll Leidenschaft und Zornes, voll Temperaments (V. 22. 24). Und wie tief gewurzelt ist in diesem Manne die Liebe zu den Stammesgenossen und seinem Volke! Das Herz wallt ihm auf gegenüber seinen israelitischen Brüdern. In diesem Drange seines Innern hält er unter ihnen Umschau, um sich über ihre Lage zu vergewissern (V. 23); in eben diesem Drange seines Innern sucht er ein anderes Mal den Streit der uneins gewordenen und gegeneinander entbrannten Söhne seines Volkes zu schlichten (V. 26). Und diese Sehnsucht, zu helfen, trägt er auch mit in sein Martyrium. Das aber muß er haben, um zu verstehen, daß er nicht auf selbsterwählten Wegen, auf sich und seine natürlichen Kräfte sich stellend, der Erlöser seines Volkes sein und werden konnte, sondern nur aus Gottes Sendung und Auftrag. Als des Herrn Bote — nun eben nicht mehr eigenen Impulsen und Augenblicksstimmungen gehorchend — kehrt er nach Ägypten zurück (V. 30 f.), nunmehr nicht blos natürlicher Weise durch Herkunft, Gaben und Fähigkeiten, sondern göttlich legitimiert. Und sind das nun des Stephanus Darlegungen, dann beweist er damit für den, der sehen und hören kann, die handgreifliche Unmöglichkeit der Anschuldigung, daß er „wider Moses" gesprochen haben könne.

Und nicht nur nicht wider seine Persönlichkeit, sondern auch nicht wider dessen Werk (35 ff.)! Vielmehr trägt dieses für Stephanus den Stempel des göttlich Normativen an sich. Denn Moses, den die eigenen Glaubens- und Stammesgenossen von sich aus ablehnen, wird ihnen von Gott (V. 35, 38) als ἄρχων und λυτρωτής gesetzt. Als gotterkorener, durch τέρατα καὶ σημεῖα legitimierter Erlöser vollbringt er das Werk der nationalen Errettung und Konsolidierung Israels in Ägypten und während der

40jährigen Wüstenwanderung. Als gotterkorner Erlöser gibt er zum Anderen aber auch von der Grundlage der volklichen Einheit und Selbständigkeit aus den Söhnen Israels ihr eigentümliches Geistesgepräge als ihr Prophet und Lehrer. Daß aber in diesem Prophetischen gerade das Zentrale des Moses und des Mosaismus zu suchen sei, hat Moses selber nach Stephanus den Seinen zum Bewußtsein gebracht, da er ihnen zurief: „Einen Propheten wird Gott euch erstehen lassen aus euren Brüdern wie mich." Ὡς ἐμέ: darauf liegt hier der Nachdruck. Denn dadurch ist angezeigt, daß der Mosaismus uranfänglich im Sinne des göttlichen Urhebers und seines menschlichen Vermittlers Prophetismus, d. h. Religion des Geistes und der Innerlichkeit war; aber auch das Andere, daß er es in Zukunft bleiben und immermehr in seiner Erscheinungsform werden sollte. Als Gottesbote aber hat Moses für jene prophetische Entwicklung der Wüsten-ἐκκλησία die λόγια ζῶντα überbracht, — gleichsam das geistige Aussaatkorn, aus welchem der Baum des israel. Volkstums emporwachsen sollte. Und was sind diese λόγια ζῶντα? Daß der Redner dabei an das Zweitafelgesetz und dessen religiös-ethischen Postulate gedacht habe, geht wohl aus dem ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ hervor (V. 38). Aber nach seiner Auffassung war der Zweck dieser λόγια wesentlich einer: „Das Leben", nämlich die Erzeugung und Pflege des wahren, gottgefälligen, inneren Lebens derer, zu denen sie gebracht wurden. Entsprungen im Herzen Jahwes, sollten sie Funken werden, die im Innern der Menschen (ἐν ταῖς καρδίαις V. 39) ein Feuer entzündeten, d. h. göttliche Gesinnung, göttliches Wollen. Das also war die Urtendenz des geschichtlichen Mosaismus: in Gemäßheit des prophetischen Urhebers ein Prophetenwerk zu sein mit dem Ziele, aus dem unterstellten Israel ein prophetisch denkendes und lebendes Volk zu machen, ein Volk, das seinem Gott im Geiste und im Gehorsam des Herzens diente. Ob Stephanus mit dieser Auffassung vor der Geschichte Recht behalten kann, ist eine Frage, die hier nicht zur Erörterung steht; daß er sie vertrat, wird auf Grund unseres Berichtes behauptet.

War denn aber die Anklage auf Antimosaismus nur aus der Luft gegriffen? War sie lauter Irrtum, nichts als eine von

Feindschaft und Haß eingegebene Lüge? Fanden die Vorgänge der Verurteilung Jesu hier ihr einfaches Widerspiel? Man muß zur Beantwortung dieser Frage die Worte des 39. Verses ins Auge fassen: *ᾧ οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες ἡμῶν ἀλλὰ ἀπώσαντο καὶ ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον*, — Worte, welche die Wende in der Stephanusrede bedeuten, insofern als sie den letzten Grund des bestehenden Konfliktes aufdecken und den tiefen Graben aufzeigen, der in Wirklichkeit zwischen dem Redner und seinen Hörern liegt. Scharf beleuchtet wird diese Wende dadurch am deutlichsten, daß Stephanus, der sich bisher mit dem Volke Israel identifizierte und so gern von den *πατέρες ἡμῶν* sprach, nun scharf pointiert: *πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμῖν* (V. 51). Der alttestamentliche Mosaismus also bildet die Scheidegrenze. Bis zu ihm ist auch für Stephanus alles gut und den Intentionen Gottes entsprechend. Aber was hinter diesem Zeitpunkt in Israels religiöser Volksentwicklung liegt, der ganze Abschnitt von Aaron bis auf das Heute ist Umkehrung des Willens Gottes, Abfall, Entartung (V. 39—50). Nicht Stephanus ist daher etwa „wider Moses", sondern sie, die wider ihn klagen, das zeitgenössische jüdische Geschlecht, denn sie haben — sozusagen — den Namen des Moses, aber seinen Geist und seine Art nicht. Und eben dieses pseudo-mosaische Gegenwartsjudentum ist das Objekt der Bekämpfung des Stephanus.

Dieses nachmosaische Judentum ist aber ein mit sittlicher Verschuldung beladenes. Es ist es in seinen Anfängen: *οὐκ ἠθέλησαν*! (V. 39). Bei ihm handelt es sich nämlich nicht um ein Nichtkönnen, sondern vielmehr um ein Nichtwollen. Und weiter: es ist es in seiner Augenblicksverfassung. Denn „wie eure Väter, so ihr." Beide halsstarrig und am Herzen unbeschnitten; beide Prophetenverächter und Prophetenmörder (V. 51. 52). Und was ist die Sünde dieses nachmosaischen Judentums ihrem eigensten, innersten Wesen nach? Stephanus antwortet: daß es statt der Religion der *λόγια ζῶντα* ihres Propheten Moses das Unprophetische und Ungeistliche im Religiösen erwählte, wie es zuerst in Aaron zum Ausdruck kam.

Es wendete sich ägyptischen Vorstellungen und Gebräuchen im Kultischen zu, setzte an die Stelle des θεός, der zu Abraham und Moses sprach, die θεοί und freute sich anstatt des Schöpfers der Gebilde eigener Hand. Kurz: Israel wählte statt des Geistigen das Sinnenfällige, statt des Prophetischen das Priesterliche, statt des Innerlichen die Cäremonie (ἐμοσχοποίησαν — ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ V. 41). Aber das Schlimme eben war: was ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (V. 41) geschah, war keine einmalige, vorübergehende Verirrung des Augenblicks, sondern darin kam die religiöse Volksnatur mit ihrem Sehnen und Wünschen zum Durchbruch. Und darum folgte dem „nicht gehorsam werden wollen" (V. 39) das Andere und Verhängnisvolle: ἔστρεψεν ὁ θεὸς καὶ παρέδωκεν αὐτούς. Damit aber wird die Ungeistigkeit das dem weiteren Judentum Charakteristische nach Stephanus. Er illustriert diese Tatsache aus dem βίβλος τῶν προφητῶν: Israels λατρεία wird Sternendienst; nicht dem lebendigen Gotte opfert es, sondern die σκηνὴ τοῦ Μολόχ, einer kanaanitischen Himmels- und Sonnengottheit, führt es mit sich und verehrte das Sternbild des Gottes Ῥομφάν (wahrscheinlich ist Saturn gemeint) und selbstgeschaffene Bilder, — das Ganze also ein vollendeter Abfall von der Grundform des von Moses gewollten Kultus. So war es ἐν τῇ ἐρήμῳ (V. 42). Aber wurde es hernach anders, nach der Besitznahme des von den ἔθνη bewohnten Landes Kanaan? (V. 45). Der Hauptbeweis, daß das nicht der Fall war, ist dem Redenden folgendes: Von Moses hatte Israel auf Gottes Geheiß die σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου empfangen, das von Ort zu Ort getragene Symbol der offenbarenden (μαρτύριον) Gegenwart Gottes. Josua brachte sie in das verheißene Land und machte sie zum Mittelpunkt der kultischen Verehrung. So blieb es auch bis zu David, dem Manne göttlicher χάρις. Aber trotzdem er es war, konnte er flehn, — im Irrwahn seines Inneren — daß er dem Gotte Israels ein σκήνωμα baue. Was ihm versagt blieb, führte Salomo — trotzdem — aus. In den Augen des Stephanus ist aber diese Verdrängung der σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου durch das σκήνωμα zunächst ein Bruch mit der ausdrücklichen Anordnung Mosis, ein Verlassen des gottgewollten und gottgeordneten Weges

(V. 44. 45); aber es ist vor allen Dingen das Zeichen eines Falles in ein ungeistliches Wesen. „Denn Jahwe wohnt nicht in Häusern und Tempeln, von Menschenhänden bereitet, er, dessen Thron der Himmel, und dessen ὑποπόδιον τῶν ποδῶν diese Erde ist.“ Der Gedanke der Ungeistlichkeit in der Religion und Religiosität ist der Makel und die Schuld des jüdischen Volkes bis heute, sagt Stephanus. Das Judentum mit seinem τόπος ἅγιος und seinem von Salomon inspirierten Tempelkultus: sie sind unprophetisch, ein Verlassen und Aufgeben der durch die λόγια ζῶντα gegebenen Basis, antimosaisch.

Von hier aus läßt sich nun der Stephanismus einigermaßen bestimmen. Er ist eine vom Boden des christlichen Bewußtseins aus vorgenommene Ablehnung des historischen, in dem jerusalemischen Tempelkultus und seinen ἔθη religiös und gottesdienstlich sich repräsentierenden Judentums. Die politische und ethische Seite desselben bleibt hier also außer Betracht. Das Judentum als Religion wird angegriffen und verworfen als unprophetisch und ungeistig, und zwar grundsätzlich. Was Stephanus dagegen vertritt, ist die Religion der geistigen Anbetung Gottes als dessen, der nicht in Tempeln wohnt, die mit Händen gemacht sind. Aber Stephanus legt nicht blos seinen Dissensus dar bezüglich der Wertung des geschichtlichen Judentums, sondern er zeigt auch die Genesis von dessen augenblicklichem Verfall. Für ihn nämlich ist das Judentum seiner Zeit ein durch Volksverschuldung entstandener Bastardmosaismus, der vor allem daraus entsprang, daß Israel die in den λόγια ζῶντα ihm entgegen gebrachten Intentionen Gottes ablehnte. Und Christus, der δίκαιος und Prophet nach dem Herzen und Sinne Gottes? Worin steht nach Stephanus dem Judentum gegenüber dessen Sendung? Doch wohl darin: durch die Beseitigung des jüdischen Schein- und Aftermosaismus die wahre Religion der λόγια ζῶντα heraufzuführen, d. h. den geistigen Mosaismus, resp. Nomismus. Die Anklage wider Stephanus, die ihm mit Rücksicht auf Christus ein καταλύειν und ἀλλάττειν in den Mund legt, trifft darum das Richtige. Nur daß diese Behauptung eben nicht in irgendwelchen blasphemischen Neigungen des Redners ihre Ursache hat, sondern vielmehr in

dessen tiefen persönlichen Frömmigkeit und in seiner mit ihr zusammenhängenden religionsgeschichtlichen Geschichtsbetrachtung bezüglich des alten Testaments, eine Betrachtung, welche einmal alles Licht auf den für Israel von Gott intendierten Mosaismus fallen läßt, der aber — sozusagen — in der Knospe erstarb, und die andererseits die ganze nachmosaische Religionsentwicklung Israels bis zur Gegenwart scharf von diesem Urmosaismus scheidet. Über das Judentum, wie es vorliegt, lautet das Urteil des Stephanus vernichtend: *ἔστρεψεν ὁ θεὸς καὶ παρέδωκεν.* **Es ist das entstellte Wirklichkeitsbild der Gedanken Gottes.**

2. Die Persönlichkeit des Stephanus.

Die Woge einer größeren, scheinbar nicht unbedenklichen Bewegung zwischen dem hellenistischen und hebräischen Bestandteile der jerusalemischen Christusgemeinde hebt den Stephanus empor und führt ihn in unser Gesichtsfeld. Einer unter den sieben Diakonen, muß er ein Mann besonderen Vertrauens im Kreise der Seinen gewesen sein, eine Annahme, die sich allerdings nicht ohne Weiteres schon daraus ergibt, daß sein Name in dem Siebenmännerkatalog obenan steht, wohl aber aus einer anderen Beobachtung. Denn wenn von den Aposteln für die vorzunehmende Wahl mit Ernst und Nachdruck gefordert wird: *ἐπισκέψασθε — ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτὰ πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* (6, 3), wenn also für alle ausnahmelos die gute Beleumdung und die Ausrüstung mit dem Geist und der Gabe der praktischen Umsicht als unerläßliche Bedingung verlangt und daraufhin die Entscheidung gefällt wird, bei Stephanus aber allein noch der Zusatz sich findet *ἀνὴρ πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου* (6, 5), — so soll er doch damit vor anderen charakterisiert werden als einer, der nicht blos wie die übrigen in der Allgemeinschätzung und Beurteilung die von den Aposteln verlangten Eigenschaften aufzuweisen hatte, sondern der im höchsten Grade ein Mensch der *πίστις* war, d. h. daß ihm eine besondere, unter der Leitung und Führung des Gottesgeistes stehende **Wärme und Tiefe religiösen Wesens eignete.** Der Mutterboden aber, aus dem diese seine Religiosität empor wuchs, war der

Prophetismus alten Bundes. Die Propheten sind die Wahrheitszeugen, die er für sich wider seine Gegner ins Feld führt (7, 42. 49). Sie sind diejenigen, welche in seinen Augen das λόγια-ζῶντα-Erbe des Moses hoch zu halten suchen unter Martyrium und Lebensgefahr (7, 51. 52). Sie sind es, welche auf das Kommen des δίκαιος-Helden hinweisen (7, 52), dessen Dasein, Verrat und Mord er selber erleben mußte. Und in der Hingabe an ihn, den er seinen κύριος nennt, und der ihm sein Sterben weiht, erhält die Religiosität des Stephanus ihr neutestamentliches Gepräge. Seine Frömmigkeit trägt aber die Neigung zum Visionären, zur ekstatischen Begeisterung in sich. Denn wie es auffällt, welch großes Gewicht er in der Synedriumsrede auf die Gottesschauung und das Gesicht bei den führenden Männern des alten Testaments legt (7, 2. 6. 30. 38. 53), so scheidet er selber bekanntlich unter einer Verzückung aus dem Leben (V. 55).

Aber der Mann des frommen Glaubens muß auch auf Grund unseres Berichtes eine mit bemerkenswerten ethischen Vorzügen begnadete Persönlichkeit gewesen sein. Wer aufmerksamer die von Stephanus handelnden Zeilen liest, der wird wahrnehmen, wie gerne ihm als Attributsbezeichnung das Wörtlein πλήρης (6, 5. 8. 7, 55) gegeben wird; und das geschieht wohl schwerlich ganz willkürlich, sondern als Andeutung dafür, daß er in den Augen der Zeitgenossen als einer galt, über den eine Fülle von Gaben und Kräften ausgeschüttet war. Und Einzelheiten dieser Ausrüstung vermögen wir namhaft zu machen. So seine Überzeugungsklarheit und seinen Bekenntnismut, darinnen er in dem peinlichen Verhör vor dem Synedrium, von dem er doch weiß, daß es für ihn möglicher Weise das Martyrium in sich trägt, mit leuchtendem Angesicht und blanken Augen gefunden wird (6, 15). So sein unerschrockener, heiliger Wahrheitsernst, in dem er auf der Höhe seiner Ausführungen Richtern und Verklägern Halsstarrigkeit und Herzenshärte vorwirft, ja sich nicht scheut, als die Erinnerung an das Geschick seines δίκαιος in ihm lebendig wird, sie Mörder und Verräter zu heißen (7, 51. 52). Aber vor allen Dingen war in diesem Stephanus eine unermüdliche Tatkraft der Reichgottesarbeit, aus der heraus er — wie der

echte Künstler — die Ideen seines Innern zu gestalten gedrängt wurde. Er war πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως, d. h. ein Mann der durch Gnade erzeugten göttlichen Lebensenergie. Allem Anschein nach nämlich tritt mit ihm in der Geschichte des Christentums eine neue Art der Evangelisation in die Erscheinung: die der öffentlichen planmäßigen Propaganda. Denn soweit die uns vorliegenden Nachrichten der Apostelgeschichte reichen, übten die Urapostel eine doppelte Lehrverkündigung. Die eine trägt das Gepräge des Intimen, Familiären. Sie geschieht κατ' οἶκον, d. h. im Kreise der Christgläubigen (1, 13 f. 15). Die andere ist wohl eine öffentlich missionierende, auf Fernstehende einwirkende, doch so, daß jene sie aufsuchen. Als der Apostel Operationsbasis wird ausdrücklich die Halle Salomos bezeichnet; von da aus üben sie ihre Volkstätigkeit, also — sozusagen — unter den Augen der jüdischen Tempelwache (2, 46; 3, 1. 4; 4, 1 usw.). Man vergleiche für das Gesagte besonders 5, 42: ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον. Stephanus aber ist über das Herkömmliche in diesem Stücke offenbar hinausgeschritten. Das von ihm Gemeldete, „ἐποίει τέρατα — ἐν τῷ λαῷ" legt es doch sehr nahe, daß er Straße und Markt und öffentlichen Platz zur Stätte seiner Verkündigung machte. So gewann denn seine Aktion freilich einen Zug des Herausfordernden. Er begnügte sich eben nicht damit, im Verschwiegenen seines Glaubens zu leben mit und unter Gleichgesinnten oder gegebenen Falles sich und seine Sache wider Mißverstand und Übelwollen zu rechtfertigen, sondern er schritt in dem Gefühl seiner Kraft zur christlichen Mission der Öffentlichkeit und Aggressivität vor; er ward zum λαός-Prediger im Ganzsinn des Wortes.

Daß Stephanus endlich aber auch in intellektueller Beziehung eine ungewöhnliche Erscheinung gewesen sein muß, beweist sein Wortkampf, den er mit einigen wider ihn verbündeten Männern aus der Synagoge der Libertiner, Kyrener, Alexandrer, Kilikier und Asianer durchzufechten hatte. Die Streitfrage, ob darunter zwei oder fünf Verbände zu verstehen seien, und die weitere, ob die genannten von jeher in Kartell gestanden oder nur ad hoc sich zusammengetan hätten, kann für unsern Zweck füglich außer

Betracht bleiben. Daß aber ſie gerade die Initiative gegen Stephanus ergriffen, wird ſchwerlich darin ſeinen Grund haben, daß ſie — ſozuſagen — die ſtill verbundenen, wohl gar ausdrücklich autoriſierten Sachwalter des jüdiſchen Synedriums waren. Denn das wird durch nichts angedeutet und widerſpräche der Praxis der kirchlichen Behörde in ähnlichen Fällen (4, 1 f. 5, 17 uſw.). Die einfachſte und wahrſcheinlichſte Erklärung für die Tatſache des Anſturms von dieſer Seite wird ſein, daß der durch jene Synagogenverbände repräſentierte jüdiſche Hellenismus in Jeruſalem die eigene Sache führte, inſofern er in Stephanus einen Apoſtaten bekämpfte, einen, der anfänglich zu ihm gehörte, von ihm aus auf jene Pfade gelangt war und nun auch in ſeine Mitte hinein ſeinen verhängnisvollen Einfluß geltend machte. Das Ärgernis, welches Stephanus gab, traf dieſe Synagogenleute darum nicht nur im allgemeinen als fromme, überzeugte, im Herkömmlichen wurzelnde Juden, ſondern noch im beſonderen als die ihm einſt Verbundenen und nun durch ihn Geſchädigten. Darum verſuchen ſie vor jedem amtlichen Eingreifen durch Leute ihres Anhanges den Abtrünnigen inter parietes zu widerlegen und ſtumm zu machen. Und gewiß, was ſie an Kapazitäten, an Männern von Geiſtesgewandtheit, Wiſſen und Beredſamkeit beſaßen, werden ſie für dieſes *συνζητεῖν* aufgeboten haben. Aber der Verſuch mißlingt (*οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει* V. 10), und zwar ſo gründlich, daß ſie rat- und hilflos zu Liſt und Betrug ihre Zuflucht nehmen (vergl. 6, 11 den Gedankenfortſchritt: *τότε ὑπέβαλον* uſw.). Den man zu überwinden und, wenn nicht zur Rückkehr, ſo doch zum Schweigen zu bringen hoffte, der erweiſt ſich durch Wort und tiefdringendes und umfaſſendes Wiſſen ſo überlegen, daß er als Sieger das Feld behauptet. So bleibt ihnen nur das *ὑποβάλλειν* und *συγκινεῖν* (V. 11. 12), eine Auffaſſung über den Zuſammenhang der Ereigniſſe, die uns noch ſonderlich nahe gelegt wird durch die erweiterte Geſtalt, die unſere Textſtelle in D. flor. gefunden hat: *οἵτινες οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ᾧ ἐλάλει, διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ᾽ αὐτοῦ μετὰ πάσης παῤῥησίας — μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ, τότε ὑπέβαλον* uſw.

3. Der Stephanismus in der Entwicklungsgeschichte des jerusalemischen Christentums.

Nach 8, 1b, 3 ist die Folge der Stephanusbewegung und der Stephanussteinigung ein *διωγμός μέγας*, deren Objekt die *ἐκκλησία* in Jerusalem gewesen sei. Das ist nun an sich durchaus begreiflich. Denn einmal liegt es ja in der Natur des aggressiv gewordenen Fanatismus, daß er über das nächste Opfer hinweg andere sucht. Und dann war hier eine Denkweise offenbar geworden, die in breiter Öffentlichkeit dem bestehenden Judentum in der Tat an die religiösen und kultischen Lebenswurzeln griff und soeben mit starken sittlichen Beschuldigungen ihre Gedanken über dieses ausgesprochen hatte. Mit Überredung war hiergegen nichts auszurichten. Der Fall Stephanus hatte das bewiesen. So blieb, wenn man nicht einfach das laisser faire, laisser aller üben wollte, in der Tat nur die Anwendung obrigkeitlicher Gewalt übrig, d. h. man mußte durch sie die Anhängerschaft dieses Mannes und seiner Verkündigung unschädlich machen (8,3: *εἰς φυλακήν*). Sofort wird denn auch dieser Weg beschritten. *Πάντες δὲ* — so meldet die Quelle — *διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας* usw.

Aber überraschend genug. *Πάντες — πλὴν τῶν ἀποστόλων*! Dieser Zusatz ist ebenso befremdend, wie für die Deutung schwierig. Nehmen wir nämlich die Worte, wie sie dastehen, so würde sich aus ihnen ergeben, daß der gemeldete *διωγμὸς* zwar ein weitgreifender, aber doch kein allgemeiner, die Gesamtheit der jerusalemischen Christen berührender gewesen sein müsse. Dieser Folgerung läßt sich nicht wol entgehen. Feine in seinem Werke: Eine vorkanon. Überlieferung des Lukas S. 195 meint zwar, die Möglichkeit, daß die Apostel so todesmutig waren, in Jerusalem zu bleiben, werde festgehalten werden müssen. Es entspräche das nur dem 5, 41 f. von ihnen gemeldeten Zuge persönlicher Unerschrockenheit. Aber auf die letztere kommt es in diesem Falle nicht an. Das Bleiben in Jerusalem hätte doch nur Sinn gehabt, wenn damit wirklich etwas gewonnen worden wäre. Ein nutzloses Sichpreisgeben hingegen ist weder sittlich, noch religiös. Wurden aber „alle“ zerstreut, was hatten die Apostel dann noch

in Jerusalem zu schirmen oder zu hüten. Aber davon abgesehen, so ist doch die Annahme die nächstliegende, daß der Wirbelwind des Fanatismus gerade die Apostel zuerst werde vom jerusalemischen Boden hinweggefegt haben, sie, die als Träger und Stützen der Christentumsgesinnung weiterhin bekannt waren. Nun aber wird ihr Kreis gerade nicht gesprengt; ja, 8, 14 finden wir sie, wie vor der Stephanusverfolgung, unangefochten in Jerusalem schalten und walten.

Dieser Schwierigkeit gegenüber ist nun meines Erachtens nur ein zwiefaches als zureichender Erklärungsgrund möglich. Einmal: Man sieht das πλὴν τῶν ἀποστόλων in 8, 1 als ein Einschiebsel an, welches der Verfasser unserer kanon. Apostelgeschichte etwa mit Rücksicht auf 8, 14 vornahm. Dann wäre die Sachlage und der Verlauf der Dinge so zu denken, daß die Apostel zwar mit den übrigen christlichen Gemeindegliedern in die Stephanusverfolgung mit einbegriffen wurden und mit ihnen aus Jerusalem wichen, dann aber, nachdem sich der erste Sturm gelegt hatte, auf den alten Schauplatz ihrer Tätigkeit zurückkehrten. Das Πάντες διεσπάρησαν käme dann seinem buchstäblichen Sinne nach zu seinem Rechte. Aber aus einer exegetischen Scylla kämen wir auf diese Weise in eine Charybdis. Denn nicht nur, daß es immer bedenklich bleibt, in der Auslegung das Unbequeme und Harte kurzweg als späteren Zusatz auszuschalten, man fragt doch unwillkürlich: Wie kam der Redaktor oder Quellenverarbeiter dazu, mit sehenden Augen diese Schwierigkeit grundlos seinem Texte zu schaffen? Er setzt sich doch mit sich selber in Widerspruch, sein πάντες verdunkelnd durch ein πλὴν τῶν ἀποστόλων. Und warum das eigentlich? Daß die Apostel später in Jerusalem wieder auftauchen, hat doch für den denkenden Leser weiter nichts verwunderliches. Einer vorbereitenden Bemerkung bedurfte es dafür nicht.

Wird aber das πλὴν τῶν ἀποστόλων als ursprünglich beibehalten, — und das ist das Andere — so gibt es nur eine Lösung der Situation, nämlich die, daß der διωγμός, wie schon angedeutet wurde, tatsächlich nicht die Apostel traf, d. h. daß sie in der gewaltsamen Unterdrückung und Verfolgung des Stephanus

nicht mit betroffen wurden. Man weise diese Hypothese nicht ohne weiteres zurück. Sie hat ja allerdings eins zur Voraussetzung: daß nämlich innerhalb der jerusalemischen Christengemeinde durch Stephanus ein Gegensatz des Stephanismus und Petrinismus, d. h. eines hellenistischen und jüdisch gefärbten Christentums entstanden und wirksam war. Wider die Möglichkeit der hier vertretenen Ansicht spricht nicht die Notiz 4, 32 u. ähnl., wonach die Gemeinde „ein Herz und eine Seele" war, also ihre Geisteseinmütigkeit bezeugt wird. Denn das dort Gesagte betrifft die Zustände vor der Stephanuswirksamkeit. Und sollte es an sich undenkbar sein, daß die durch sittliche Irrungen (Apg. 5) in ihren Anfängen und Ausläufen erschütterte Gemeinde auf religiösem Gebiet durch die Auffassungen eines Feuergeistes, wie es Stephanus war, in Innenkämpfe und Konflikte kam? Man wende auch nicht ein, daß dann seine Aufnahme in die Gemeinde unmöglich gewesen wäre; unmöglich auch, ihn unter diesen Umständen zu denken als den von der ganzen Menge der Christen (6, 5) erwählten und von den Urapostеln unter Handauflegung und Gebet neben sechs Anderen amtlich bestellten Pflegern der Gemeinde. Aber ist denn der Anfang eines Dinges jederzeit wie sein Ende? Gibt es keine Entwicklungen? Ist nicht ohne irgendwelche Denkschwierigkeiten der spezifische Stephanismus vorzustellen als das Ergebnis aus eindringender Beschäftigung mit dem Christentum und seinen öffentlichen Vertretungen und Disputationen, bei denen doch überall Widerspruch und Einwände zur schärferen Fassung des Eigenen nötigen? Von dieser Seite aus dürfte also die Möglichkeit des behaupteten Gegensatzes nicht in Frage gestellt werden können. Was aber positiv auf ihn hinführt, ist die Stephanusrede. Denn wenn die von uns gegebene Gedankenentwicklung auch nur im Ganzen und Großen Richtiges enthält, dann wurde innerhalb des durch die Urapostel vertretenen Christentums in Stephanus eine religionsgeschichtliche Auffassung vom Judentum und seines Zusammenhanges und Verhältnisses zum und mit dem Christentum offenbar, die diesem nicht nur fremd war, nein, die es — zum wenigsten damals noch — für verkehrt und falsch erkennen mußte, und mit der es sich weder privatim, noch öffentlich identifizieren

wollte, noch konnte. Denn welches war doch nach der Überlieferung die Stellung, welche die Apostel dem Judentum gegenüber einnahmen? Gewiß, die jüdische Behörde hat wiederholt Anlaß genommen, gegen das ihr schon um seines Stifters willen verhaßte Nazarenertum aufzutreten (4, 3; 5, 18; 4, 17; 5, 40) in Form von Gefangensetzung, Bedrohung, Stäupung. Aber dabei behielt es auch sein Bewenden. Zu einer blutigen, gewaltsamen Unterdrückung der Gemeinschaft schritt man nicht, trotzdem doch Petrus dem Volke herbe Worte zu hören gab (z. B. 3, 14. 17), trotzdem er den Ratsherrn den Kreuzestod frank und frei zum Vorwurf machte (4, 12) und vor ihnen weder mit seinem christlichen Bekenntnis zurückhielt, noch mit der Erklärung, daß ihm und den Seinen über allen Menschengeboten die Forderungen Gottes und des Gewissens ständen (4, 19; 5, 29). Das war nach unseren Nachrichten zunächst die Folge der Gunst, in der das junge Christentum bei dem Volke stand (2, 47; 3, 9 u. f. 5. 13). Ein weiterer Faktor war die geistige Überlegenheit eines Gamaliel, durch welche im Rate eine zuwartende Stellung gegen die Christen durchgesetzt wurde. Aber beides wurde wiederum doch erst dadurch möglich, daß die Apostel selber auf alle Weise die Zusammenhänge mit dem Judentum aufrecht hielten und betonten. Ständig sind sie im Tempel (2, 46); sie halten die jüdischen Gebetsstunden inne (3, 1); sie leiten die bis jetzt ablehnende oder feindliche Stellung der Menge und ihrer ἄρχοντες nicht, wie Stephanus, aus einer sittlich-religiösen Impotenz und Herzenshärtigkeit her, sondern aus der entschuldbaren ἄγνοια, die es eben zu überwinden gilt; ihnen sind diese zeitgenössischen Juden die „Söhne der Propheten“ (!) 3, 15; sie fassen Jesu Sendung unter dem Gesichtspunkte, daß er „Israel Buße und Vergebung der Sünden bringe“ (5, 31). Mit einem Worte: Ihnen war noch das Judentum der Gegenwart, wenn nicht das alleinige, so das erste Zukunftsfeld für die Christentumsernte. Von hier aus leuchtet aber ein Doppeltes ein: Daß man erstlich im Judentum gegen eine solche Christentumsvertretung Schonung und zuwartendes Verfahren üben und empfehlen konnte, daß aber zum Anderen innerhalb des von den Aposteln vertretenen Christentums

der Stephanismus mit seiner strikten Absage an das zeitgeschichtliche religiöse Judentum als eine Härte, als eine Verdunkelung der Wahrheit bezüglich der geschichtlichen Zusammenhänge, als ein Fremdkörper in der eigenen Mitte empfunden werden mußte, mit dem man sich nicht identifizieren konnte und wollte. Die religionsgeschichtliche Grundauffassung war eine andere. Und dies klar herauszustellen, war Pflicht und Recht. Geschah das aber, so konnte es recht wohl in Jerusalem eine Verfolgung geben, bei der das πλὴν τῶν ἀποστόλων stattfand, die sich also auf Stephanus und seinen Anhang allein erstreckte. Und die πάντες in 8, 1? Sie würden zu interpretieren sein als die Gesamtheit derer, welche in dem διωγμὸς in die Sache jenes Stephanus mit verwickelt war. Von diesem Ergebnis aus läßt sich dann auch bestimmen, wen wir etwa unter den ἄνδρες εὐλαβεῖς in 8, 2 zu denken haben. Ausgeschlossen sind die Leute des Apostelkreises; ausgeschlossen auch die eigentlichen Gesinnungsgenossen, Freunde und Parteigänger des Stephanus. Darunter sind vielmehr fromme Juden zu verstehen, die als Nichtchristen außer Gefahr der Verdächtigung und Verfolgung standen, aber innerlich durch Stephani Persönlichkeit und Verkündigung sich berührt fanden.

Der Stephanismus war m. E. also innerhalb des jerusalemischen Christentums ein novum bezüglich der Stellung zu dem historischen Judentum der Zeit. Mit diesem fühlten sich die Urapostel samt ihrem Anhange trotz aller zwischen ihnen vorliegenden Unterschiede innerlich, nach Gottes Willen, noch verbunden. Stephanus aber beurteilte und verurteilte eben dies Judentum als eine Entartung, als unprophetisch durch und durch, als eines, das seine Unverbesserlichkeit eben noch durch sein Verhalten gegen den δίκαιος dargetan hatte. Es ist ein vonGott verlassenes Volk (7, 42). Aber im Zusammenhang mit diesem Dissensus stand wohl auch eine verschiedene Auffassung des Christentums selber. In der Beurteilung der Persönlichkeit Jesu an sich war man allerdings hüben wie drüben wohl einig. Er war beiden Gruppen der κύριος. Nur scheint Stephanus eben, der wieder und wieder das ἀλλάττειν und καταλύειν in der Aufgabe Christi betonte, das Christentum mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkte gestellt zu

haben, daß in ihm die λόγια-ζῶντα-Religion, der geistige Nomismus, wieder erstehen solle. Er rückte daher nahe an den recht verstandenen Moses alten Bundes die Gestalt und Sendung Christi.

II.

Das Ergebnis der voraufgegangenen Darlegungen, daß der Stephanismus im Unterschied und gewissen Gegensatz zum Petrinismus als eine eigenartige religionsgeschichtliche Erscheinung des Urchristentums mit scharfer Frontstellung zu dem zeitgenössischen Judentum zu fassen sei, bleibt bezüglich seiner historischen Bedeutung und Verwendbarkeit abhängig von dem wissenschaftlichen Wert der Quelle, aus der es gewonnen ward. Und so muß diese nunmehr den nächsten Gegenstand unserer Untersuchung bilden.

A. Die kanonische Quelle über Stephanus und den Stephanismus: Apg. 6, 1—8, 3 (4).

1. Wenn sachliche Einheit und geschlossene Gedankenentwicklung einen Abschnitt empfiehlt, so darf der in Frage stehende — als ein Ganzes angesehen — dies Lob für sich in Anspruch nehmen. Denn der historische Pragmatismus wird darin eigentlich nie vermißt. Glied schließt sich vielmehr an Glied; in ungezwungener Weise wächst das Nachfolgende aus dem Voraufgegangenen. Es ist somit ein Abschnitt aus einem Guß und Zug.

Der Beweis dafür ist leicht erbracht. Die Berichterstattung beginnt mit einer Orientierung über die Persönlichkeit ihres Helden (6, 1—6: Die ungefähre Zeit seines Auftretens — πληθυνόντων τῶν μαθητῶν; die Vorgänge innerhalb der hauptstädtischen Christusgemeinde, die ihn in den Vordergrund führen — der γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν; seine allgemein geistigen und seelischen Qualitäten und sein ursprüngliches Arbeitsfeld; die Zahl und die Namen seiner ersten Mitarbeiter). An diese Aufschlüsse über die Person des Stephanus knüpft sich unmittelbar die Schilderung seines eigentlichen Lebenskonfliktes in allen seinen verschiedenen Stadien: nämlich wie er entsteht, sich verschärft und zuspitzt und endgültig verläuft. Zunächst die Entstehung des Konflikts. Derselbe ist aber nach unserm Bericht-

erstatter so wenig etwas rein Zufälliges nur, daß er vielmehr seine tiefliegenden Wurzeln hat (6, 7. 8), und zwar einmal in dem öffentlichen Umsichgreifen der christlichen Sache an sich, das aber einen für das Judentum geradezu bedrohlichen Charakter dadurch gewinnt, daß es selbst die Kreise der ἱερεῖς zu berühren angefangen hat; dann aber in der Geistesartung und dem eigentümlichen Vorgehen des Stephanus, der, mit allen Eigenschaften eines kraftvollen Reveilpredigers ausgerüstet, seine die Grundelemente des zeitgeschichtlichen religiösen Judentums angreifenden Gedanken in die breiteste Öffentlichkeit trägt. Ein Zusammenstoß wird so unausbleiblich. Derselbe erfolgt dann auch zunächst in der Gestalt einer συνζήτησις mit den vereinigten helleniſtischen Synagogenverbänden (6, 9), die diesen Vorstoß scheinen unternommen zu haben, weil es sich bei Stephanus um einen Apostaten aus ihrer eigenen Mitte handelt. Das Mißlingen des Versuches steigert die Leidenschaft der Synagogenleute (6, 9), daß sie von sich aus durch „zugerichtete Männer" die Stephanusangelegenheit zu einer Sache des gesamten gläubigen Judentums der Stadt machen, indem sie das Volk, die Ältesten und Schriftgelehrten mit ihr befassen und zur öffentlichen Anklage und Verdächtigung übergehen (6, 11. 12). So tritt der Streithandel in ein neues Stadium. In ihm geschieht es, daß fanatisierte Leute den Stephanus, gleichviel nun, ob man ihm das Haus stürmt oder ihn ergreift, während er wieder einmal irgendwo seine Predigttätigkeit ausübt, in den Sitzungsraum des Synedriums (6, 12) schleppen und ihn durch mitgeführte μάρτυρες der planmäßigen (οὐ παύεται λαλῶν), aus religiöser Frivolität entsprungenen Untergrabung der jüdischen Volksreligion (6, 13. 14) vor diesem höchsten Religionstribunal anschuldigen, eines derartigen Frevels, daß man für seinen Träger keine andere Benennung und Titulatur hat als das verächtliche „ὁ ἄνθρωπος οὗτος". Stephanus selber aber steht inmitten dieses stürmischen Auftritts nicht nur ruhig da, sondern auch mit dem πρόσωπον ὡσεὶ ἀγγέλου (6, 15), und als nun der Hohepriester von ihm eine Erklärung und Stellungnahme gegenüber der belastenden Anklage heischt, hält er seine Rede (7, 1—53). Weil aber diese von Anfang an, so objektiv

sie bis auf den Schluß gehalten ist, kein Zukreuzekriechen des Sprechenden bedeutet oder irgend ein Zurückweichen und Aufgeben seiner Position, sondern vielmehr durch eine an der Hand der Geschichte vorgenommene Vernichtung des ihm gemachten Vorwurfs der Blasphemie und durch eine scharfe Formulierung der eigenen Auffassung vom wahren Mosaismus die Gegner ins Unrecht setzt, so muß sie zur Vertiefung des Konfliktes beitragen. Es kommt hinzu, daß Stephanus, von dem Augenblick und seinem heißen Blut übermannt, den Anklägern, Richtern und Zuhörern die härtesten Beschuldigungen ins Antlitz schleudert (7, 51. 52). Der Tumult wächst dadurch und durch die visionäre Anrufung Jesu vonseiten des Stephanus ins Ungeheure, sodaß Gericht und Rechtsprechung in ihm untergehen. Stephanus aber wird gesteinigt (7, 58. 59), und über seinem Grabe erhebt sich eine heftige Verfolgung, in der man seiner Anhängerschaft bis in die Häuser und Winkel hinein nachspürt (8, 3).

Nach Seiten seines Gedankenaufbaues stellt sich uns der oben bezeichnete Abschnitt so als etwas in sich Abgerundetes und einheitlich Geschlossenes dar.

2. Dieser pragmatische Charakter der in Frage stehenden Verse schließt nun m. E. die Anwendung der sogenannten Quellenscheidungstheorie auf sie aus. Daß freilich die Erzählung, wie sie vorliegt, etwas der Urschrift Fremdartiges — vielleicht bei ihrer Einfügung in die jetzigen acta durch die Hand eines Redaktors — in sich aufgenommen hat, erscheint auch uns als sicher. Dies Fremdartige aber finden wir in den Versen 7, 58^{b}—8, 1^{a}. Schwerlich nämlich kann die V. 7, 54—8, 1^{a} gegebene Situationsschilderung der nämlichen Feder entstammen. Diese hebt damit an, daß Stephanus im Saale des Synedriums die Rolle des Verklagten mit der eines Anklägers vertauscht. Scharfe Worte der Verurteilung bekommen die Versammelten von ihm zu hören. Als σκληροτράχηλοι und ἀπερίτμητοι καρδίαις, als die dem πνεῦμα ἅγιον Widerstrebende, als προδόται und φονεῖς hat er sie gekennzeichnet. Wutentbrannt knirschen jene mit den Zähnen. Und als Stephanus nun gar ausspricht, er sähe den Himmel über sich offen und schaue die δόξα θεοῦ und den

zu dessen Rechten thronenden Menschensohn, — ein Hinweis, der an sich für die jüdische Hörerschaft eine Beschuldigung und Verurteilung in sich schloß, — da ist es mit ihrer Geduld völlig am Ende. Ein wildes, lautes Geschrei ist ihre Antwort auf diese ekstatische Vision. Man hält sich die Ohren zu, um nur nicht weiteres hören zu müssen. Aber nicht das nur. Alsbald stürmt die fanatisch erregte Menge ὁμοθυμαδὸν auf Stephanus los, um ihn aus aus der Stadt hinauszuzerren und ihn daselbst zu steinigen. Alles in dieser Darstellung ist psychologisch verständlich; eins fügt sich an das andere. Aber mit diesem λιθοβόλουν ist nun auch die Sache selber zu ihrem Ende und Abschluß gelangt, — so urteilen wir. Aber eben hier (7, 58ᵇ) verwirrt sich die bis dahin klare Berichterstattung. Denn, als gäbe es noch kein Faktum der Steinigung, wird erzählt, daß die μάρτυρες ihre Kleider zu den Füßen eines Jünglings mit Namen Saulus niederlegen, um sodann Stephanus zu steinigen, der im Sterben und Zusammenbrechen Jesum anruft und für seine Feinde bittet. Auf das erste λιθοβόλουν folgt also ein sachlich und logisch unmotiviertes zweites. So unzweideutig es darnach sein dürfte, daß die Verse 58ᵇ — 8, 1ᵃ ein Fremdkörper sind in der sonst straffen Gedankenentwicklung, so nahe liegt die Vermutung, der Redaktor habe sie hier angefügt, um einige für den ersten christlichen Märtyrer charakteristische Einzelheiten aus seiner Todesstunde nachzutragen, dann aber auch, um die Person des Saulus bei dieser Gelegenheit einzuführen, — ein Umstand, der vielleicht darauf hinweist, daß der hier verwendete Stoff einem paulinischen Überlieferungsgebiet entnommen ward.

Die Beantwortung der Frage aber, ob nun dieser Zusatzmeldung die Historizität ab- oder zuzusprechen sei, hat ihre besonderen Schwierigkeiten. Der Hinweis freilich auf die Ähnlichkeit des darin Erzählten mit den durch den Evangelisten Lucas beim Tode Jesu berichteten Vorgängen ist nicht schwerwiegend genug, es geschichtlich zu entwerten und seine Unglaubhaftigkeit darzutun. Denn zunächst einmal sind diese sogenannten Anklänge — bei Licht besehn — verschwindend klein. Betet Jesus nämlich nach Lucas (23, 34): πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί

ποιοῦσιν, ſo Stephanus hier: κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. Und wenn der Herr nach Luc. 23, 46 ausruft: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, ſo Stephanus in unſerem Abſchnitt: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Mithin ſind die Worte im Ausdruck, der Gedankenrichtung und Aufeinanderfolge doch ziemlich verſchieden. Was zuletzt übrig bleibt, iſt der Umſtand, daß Stephanus ſterbend für ſich und ſeine Widerſacher wie Chriſtus ſelber einſt angerufen hat. Aber davon abgeſehen, mit welchem pſychologiſchen, hiſtoriſchen oder exegetiſchen Rechte will man den Satz überhaupt aufrechterhalten: Weil die Worte des ſterbenden Stephanus anklingen an die Worte des ſterbenden Heilands, darum ſind ſie tendenziöſe, ungeſchichtliche Nachbildungen? Iſt es in der Tat ſo undenkbar, daß ein Mann wie Stephanus, der im Leben nichts höheres kannte als den δίκαιος θεοῦ, den er in Chriſtus fand, dieſen nun auch im Tode ſich zum Vorbild nahm? Daß ſein in Chriſtus ruhendes und von ihm erfülltes Bewußtſein im Augenblick des Sterbens ſich nach außen hin ſo reflektierte, daß er mit Heilandsworten auf den Lippen verſchied, die ſich ihm unvergeßlich eingeprägt hatten? Verliert damit die hiſtoriſche Interpretationsweiſe nicht etwas, was ſie um keinen Preis verlieren darf, die Kraft des ſchlichten und natürlichen Nachempfindens, Anſchauens und Urteilens? Nach dieſer Richtung hin ſcheinen mir mithin die Schwierigkeiten nicht zu liegen. Was mich bedenklich macht, iſt ein anderes: daß die uns vorliegende Stephanus-Grundquelle, die doch ſonſt auf die Erhöhung und Glaubensverherrlichung ihres Helden ſo außerordentlich bedacht iſt (vergl. 6, 3. 8. 10; vor allem aber 6, 15; 7, 55), gerade über ſolche, ſeine chriſtliche Großſinnigkeit und ſeine tiefe Jeſusliebe zu heller Darſtellung bringenden Züge ſchweigt. Sollte ſie davon nichts gewußt haben? Sollten dieſe Äußerungen nicht in der Stephanusgemeinde bekannt geweſen ſein, falls ſie der Wirklichkeit entſprachen? Denn ein Vergeſſen oder abſichtliches Übergehen iſt doch wohl ſolchen Wortbezeugungen gegenüber nicht möglich.

Der Annahme von weiteren Interpolationen in dem Abſchnitte 6, 1 bis 7, 58ª ſtehe ich ablehnend gegenüber. Denn wenn z. B. die Worte 6, 7: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν . . . πολύς τε ὄχλος

τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει beanstandet worden sind, weil „sie die Erzählung durchbrächen, sachlich Überflüssiges enthielten, weder durch das Vorhergehende, noch durch das Nachfolgende motiviert seien und darum als ein fremder Bestandteil angesehen werden müßten", (Spitta) — so halte ich im Gegensatz dazu den in diesen Versen gegebenen Hinweis auf ein Wachstum der jerusalemischen Christusgemeinde, zu dem auch die Priesterkreise beizusteuern begannen, nicht nur (gegenüber der Meldung aus 6, 1) für ein bedeutsames novum an sich, sondern auch für etwas, wodurch die Ereignisse 6, 8 ff. und die weitere Gestaltung der Stephanusaffaire erst völlig begreiflich werden. Und eine Unterbrechung des Erzählungsganges soll 6, 7 sein? Aber würde V. 8 (Στέφανος δὲ πλήρης usw.) unmittelbar an V. 6 angeschlossen werden, was ja dem Wortlaut nach denkbar bliebe, dann würde der Angriff auf Stephanus durch die Synagogen so eng an dessen Einführung ins Sieben-Männeramt herangerückt, daß das Eine in das Andere einfach überginge. Nun aber soll u. E. gerade darauf aufmerksam gemacht werden, daß zwischen den Ereignissen von V. 6 einer-, und denen von V. 8 andererseits eine Entwicklung der Dinge gelegen hat, und daß Stephanus bei diesen zugespitzten Allgemeinverhältnissen von Anfang an in der denkbar schwierigsten Lage sich befand, insofern als er durch sein Vorgehen den Stein ins Rollen brachte.

3. Aber der uns beschäftigende Abschnitt ist nicht nur nach Inhalt und Ideengang etwas einheitlich Abgerundetes, sondern auch linguistisch trägt er ein Sondergepräge und hebt sich dadurch aus der Umgebung heraus, in der er heute sich befindet. Werden nämlich bis dahin in der Apostelgeschichte die Christgläubigen als πιστεύσαντες oder als die ἐκκλησία bezeichnet, so treten sie hier unter dem Namen der μαθηταί auf. Nur hier in der Apostelgeschichte werden die Apostel οἱ δώδεκα genannt (sonst οἱ ἕνδεκα 1, 26; 2, 14 oder οἱ ἀπόστολοι); nur hier im N. Test. (außerhalb der Evangelien) wird der Name ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Jesus beigelegt; nur hier wird der erhöhte Christus stehend zur Rechten Gottes vorgestellt (nicht sitzend, wie Luc. 22, 69 und sonst in Übereinstimmung mit Ps. 110, 1). Nicht nur die

Stephanusrede, ſondern der geſamte Stephanusabſchnitt iſt reich an ἅπαξ λεγόμενα und ungewöhnlichen Verbalkonſtruktionen: z. B. καθημερινός für καθ' ἡμέραν (6, 1); πληθύνειν intr.; ἠμύνατο (7, 24) absol. in der Bedeutung „zur Wehr ſetzen"; das weder im bibliſchen, noch im profanen Sprachgebrauch vorkommende ἐμοσχοποίησαν (7, 41) ſtatt ἐποίησαν μόσχον; ἔλευσις τοῦ δικαίου (7, 52); στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ (Schaar der Himmelskörper) 7, 42: διαδέχεσθαί τι 7, 45; ἀναίρεσθαι, med. im Sinne von tollere 7, 21 uſw. Weiter wäre auf ſtiliſtiſche Eigenarten hinzudeuten, wie ἤρεστεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους (6, 5) ſtatt des üblichen Dativs (Röm. 8, 8; Apg. 12, 3; Matth. 14, 6); auf die Prägung der Ausdrucksweiſe in ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν (6, 7); auf die Vorliebe für ſchnellen und merkwürdigen Subjektswechſel 6, 6: ἐξελέξαντο Στ... οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων... καὶ ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας, und ganz ähnlich 7, 4; 7, 6; 7, 10; — Beobachtungen, die von Neuem zu dem Gedanken führen, daß wir es in unſerm Abſchnitte mit einem Erzählungsſtücke zu tun haben, das auch nach ſeiner formalen Seite für etwas ſcharf und einheitlich Geprägtes genommen ſein will.

4. Aber woher ſtammt nun dieſe unſerer Apoſtelgeſchichte einverleibte Schrift über das Wirken und Leiden des Stephanus?

Soll der Verſuch einer Beantwortung dieſer Frage überhaupt gemacht werden, ſo kann man ihn nur vom Boden der Stephanusrede (Apg. 7) aus, d. h. unter Ausnutzung der in ihr hervortretenden gedanklichen und ſprachlichen Eigentümlichkeiten unternehmen. Aber damit heben dann auch freilich die Schwierigkeiten ſofort an. Denn die uns überlieferte Rede iſt doch eben keine authentiſche Urkunde in dem Sinne, als bringe ſie das von Stephanus vor dem jüdiſchen Gerichtstribunal Geſagte im Wortlaut, als ſei ſie ein einfaches, bis ins Einzelſte und Kleinſte hin getreues Konzept davon. Iſt das aber nicht der Fall, — wird es dann nicht gegenüber demjenigen, was uns heute beim Leſen und Forſchen als charakteriſtiſch in der Rede entgegentritt, zu einer Unmöglichkeit zu unterſcheiden, wieweit es dem Stephanus wirklich zu eigen gehört oder auf Rechnung der Nach- und Niederſchrift zu ſetzen

ist? Und die Bedenklichkeiten würden noch wachsen, wenn wir zu der Annahme genötigt wären, daß Stephanus als Jude vor dem hohen Rate aramäisch gesprochen habe, die auf uns gekommene Rede also als eine von dem ersten Konzipienten oder von dem Redaktor vorgenommene Übersetzung anzusehen sei, — eine Annahme, der ich meinerseits allerdings so lange widerstrebe, als nicht nachgewiesen werden kann, daß die zum jüdischen Tempelverbande gehörigen religiösen hellenistischen Genossenschaften gezwungen gewesen seien, in ihrem amtlichen Verkehr mit der jüdischen Obrigkeit eine andere Sprache zu führen als die, welche sie in ihrem Kultus gebrauchten. Aber sei dem nun, wie ihm wolle: daß wir uns in dieser Sache auf dem ungewissen Boden der Vermutungen bewegen, bleibt bestehen. Aber wenn nun unsere obige Gedankenexposition von Apg. 7 zu Recht bestehen bleibt, und wenn es ihr entsprechend als ausgemacht angesehen werden kann, daß die Rede in Wirklichkeit nicht nur im Großen und Ganzen auf die Anklage eingeht, sondern deren Motive erfaßt und sie von hier aus zu entkräften sucht, so ist die Tatsache einer Wiedergabe dieser Gedankenentwicklung psychologisch doch kaum anders zu erklären als so, daß wir in dem ersten Konzipienten einen Augen- und Ohrenzeugen der Vorgänge im Synedrium annehmen. Und mehr als das: er war Herzens- und Gesinnungsgenosse des Stephanus. Wie er nicht durch Hörensagen nur, sondern durch Miterleben ein Wissender war, so stand er innerlich auf Seiten des Verklagten. Darauf führen mancherlei Einzelzüge der Berichterstattung. Ich erinnere nur an die warme Schilderung von der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Stephanus; an die Notiz, daß in seinen Augen die Zeugen ohne Weiteres Lästerer und Lügenmäuler sind; an die eigenstes Ergriffensein und tiefe Bewegung verratende Bemerkung, daß Stephanus inmitten des Tumults und der umdrohenden Gefahr anzusehen gewesen sei wie ein Mensch mit Engelsangesicht; an die Ausmalung des seelischen Eindrucks, den seine Rede auf Ankläger und Richter gemacht habe, ein Eindruck, von dem ein scharf und interessiert Beobachtender am sichersten zu sagen wußte. Wie aber eben dieser persönliche Hauch, der so über dem Abschnitte ausgebreitet liegt, mir eine Mitursache ist, alle jene

Verſuche abzuweiſen, welche die ganze neuteſtamentliche Stephanusepiſode und inſonderheit die Stephanusrede aus dem hiſtoriſchen Pragmatismus der geſamten Apoſtelgeſchichte, d. h. im letzten Grunde als tendenziöſe Erdichtung erklären und herleiten wollen, — eine Hypotheſe, die im Übrigen bereits Dr. W. G. Schmidt, „Der Bericht der Apoſtelgeſchichte über Stephanus", Leipzig 1882 ausreichend widerlegt hat —, ſo befeſtigt er in mir die Anſchauung, daß wir es hier mit einem Überlieferungsſtoff zu tun haben, hinter dem ein Berichterſtatter ſteht, der zeitlich und ſeeliſch dem Stephanusgeſchehniſſe und der Stephanusperſönlichkeit nahe ſtand und Selbſterſchautes und Selbſterlauſchtes wiederzugeben im Stande war.

Endlich aber iſt unſer Abſchnitt das Werk einer helleniſtiſchen Feder. In ihr iſt die LXX die autoritative Schrift. Das ergibt ſich vor allen Dingen aus den zahlreichen Zitaten: 7, 3; 7, 6; 7, 26. 27; 7, 33; 7, 37; 7, 42. 43; 7, 48. 49. Ihnen liegt ausnahmslos die Septuaginta zu Grunde. Allerdings iſt die Wiedergabe der Worte nicht immer eine ſchlechthin buchſtäbliche, ſondern erfolgt aus dem Gedächtniſſe heraus, — eine Art, welche durchblicken läßt, daß ihr Urheber in der Schrift wohl zu Hauſe iſt, aber im Einzelfalle nicht ſowohl auf den getreuen Wortlaut das Gewicht legt, als auf den Sinn und ſeine Beweiskraft. Dementſprechend werden Bruchſtücke des Zitates weggelaſſen (z. B. 7, 3: *καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου*), Partikel und Verbalformen verändert (7, 7 und 7, 49: ſtatt des *καὶ* in der LXX ein *δὲ* oder *ἤ* — 7, 33 für *λῦσαι* ein *λῦσον* uſw.); verſchiedene Schriftſtellen zuſammengezogen (7, 33), ein urſprünglicher Affirmativſatz in eine Frage verwandelt (7, 50) und dergl. Aber auch ſonſt außerhalb des Zitatengebietes klingt die LXX an in Redewendungen und Ausdrücken: z. B. *δοῦναι εἰς κατάσχεσιν* (7, 4. 45. cf. LXX Gen. 17, 8; 48, 4); *τὸν Ἰωσὴφ — ἀπέδοντο* (Med. in der Bedeutung von „verkaufen", 7, 9. cf. LXX Gen. 37, 27; und auch Philo de Joseph 1, 15)[1]). „Gnade" haben oder Frieden, ſonſt mit *παρὰ* c. dat. oder *πρὸς* und *ἐπὶ* c. acc. wird in unſerer Quellſchrift und in LXX (Gen. 37, 21) mit

1) Die Philoniſchen Schriften werden angezogen nach der Cohenſchen Ausgabe.

ἐναντίον oder ἐνώπιον verbunden; κατασοφίζεσθαί τινα (7, 19. cf. LXX Exod. 1, 9); ἀστεῖος von Moses (7, 20 vgl. LXX Exod. 2, 2 und auch Philo, Vit. Mos. 1, 19; 1, 9) usw.

Allerdings bleibt diesen helleniſtiſchen Spracheigentümlichkeiten in der Rede gegenüber die Frage offen, auf weſſen Rechnung ſie letztlich zu ſetzen ſeien: auf die des Stephanus oder auf die des erſten Konzipienten. Eine Entſcheidung und Abgrenzung im Einzelnen läßt ſich natürlich dabei von uns nicht treffen. Wenn indeſſen unſere voraufgegangenen Vermutungen irgendwie zu Recht in ihrem Kernpunkte beſtehen bleiben, dann iſt wohl anzunehmen, daß der die Rede erſtmalig fixierende Geſinnungsgenoſſe des Stephanus nicht am wenigſten Mühe und Sorglichkeit darauf verwandt haben werde, mit möglichſter Vermeidung alles Eigenen nicht nur die Gedankengänge ſeines Helden, ſondern auch deſſen Worte und Diktionsweiſe treulichſt zu bewahren und wiederzugeben.

B. Die Wurzeln des Stephanismus.

Eine Erörterung über die „Wurzeln" des Stephanismus führt uns noch einmal zu der Perſönlichkeit des Stephanus. Aber das uns jetzt und hier Intereſſierende iſt nicht mehr ſeine allgemeingeiſtige Ausrüſtung und Qualifikation, ſondern die Frage, ob es nicht Möglichkeiten, Andeutungen oder direkte Hinweiſe dafür bei ihm gibt, daß das eine oder andere von dem, was er zuletzt und als Chriſt vertrat, ſchon in ſeinem vorchriſtlichen Gedankenleben, wenn nicht geradezu ſeine Erklärung, ſo doch eine Anknüpfung habe.

Wir haben nun oben die Vermutung von der Zugehörigkeit des Stephanus zu dem helleniſtiſchen Synagogenverbande in Jeruſalem ausgeſprochen. Sein Hellenismus ſelber aber kann nicht in Zweifel gezogen werden. Der griechiſche Name, den er trägt, iſt freilich dafür kein zureichender Beweis, da es ja feſtſteht, daß ſeit der Seleucidenzeit griechiſche Namengebungen auch unter den Paläſtinenſern in Brauch waren. Aber eine unbefangene Wertung der von unſerer Apoſtelgeſchichte überlieferten Siebenmänner-Angelegenheit macht m. E. denſelben mehr als nur wahrſcheinlich. Nach Apg. 6, 1 wurde das chriſtliche Gemeindeleben in Jeruſalem durch eine tiefgehende Erregung erſchüttert. Daß die-

ſelbe in Wirklichkeit ein ſolches Gepräge trug, wird ſich nicht beſtreiten laſſen: γογγυσμός iſt und bleibt ein aus Unwillen, Auflehnung und Widerſpruch hervorgegangenes Murren. Und wenn uns auch zunächſt nichts nötigt, an eine wirkliche Spaltung und Parteizerriſſenheit innerhalb der Gemeinde zu denken, ſo iſt doch das Faktum eines gefahrdrohenden gemeindlichen Gegenſatzes nicht abzuleugnen. Die Apoſtel erkennen das auch ſehr deutlich; und darum, und damit der aufzuckende Funke nicht zum Feuer werde, beeilen ſie ſich, den offenbar gewordenen Schaden zu beſeitigen. Es handelt ſich aber um eine Sache der chriſtlichen Geſamtgemeinde. Dabei ſteht ihr ganzer griechiſch redende Teil gegen den ganzen hebräiſch ſprechenden: οἱ Ἑλληνισταὶ πρὸς τοὺς Ἑβραίους. Der Anſtoß der Bewegung geht von den Helleniſten aus, und der Gegenſtand ihres Unmutes iſt die διακονία ἡ καθημερινὴ τῶν χηρῶν. Daraus aber ergibt ſich zunächſt, daß die διακονία als ſolche bereits beſtanden hat. Denn die Beſchwerdeführenden wollen ja nicht auf einen Mangel in dem chriſtlichen Gemeindeleben aufmerkſam machen und deſſen Beſeitigung in Anregung bringen, ſondern ſie ſind eben darüber ungehalten, daß bei der Ausübung der vorhandenen διακονία ihre Witwen „überſehen“ werden, daß ſie nicht zu ihrem Rechte kommen. Und ſicherlich: in einer Gemeinſchaft, welche die φιλαδελφία und κοινωνία auf ihre Fahnen ſchrieb, und von der es heißt, daß ſie keine Notleidenden in ihrer Mitte duldete (Apg. 2, 45), mußte die διακονία τῶν χηρῶν eine Erſtlingseinrichtung ſein. Aber eben aus der Tatſache, daß die Geſamtheit der Helleniſten gegen die Ganzheit der Hebräer ſich erhob, folgt auch ein anderes: daß die bisherige Handhabung der διακονία τῶν χηρῶν durch Hebräer geſchah. Wenn nun aber bei dieſem Stand der Dinge die Apoſtel vor dem πλῆθος τῶν μαθητῶν erklären: ἐπισκέψασθε, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν, — οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης (6. 3), und wenn daraufhin ſieben Männer wirklich erwählt werden, ſo iſt es doch klar, daß es ſich dabei um eine den ſpezifiſchen helleniſtiſchen Notſtand hebende Einrichtung handelt. Denn für die Hebräer gibt es ja überhaupt keine χρεία. Aber ſie können auch vernünftiger Weiſe gegen eine beſondere διακονία ihres Widerparts

nichts einwenden, und sie tun es auch nicht. Ist das aber gewiß, so ist ebenso gewiß, daß die von der Gemeinde zu der διακονία τῶν Ἑλληνιστῶν berufenen Männer Hellenisten waren und Hellenisten sein mußten.

Dürfen wir das als feststehend ansehen, so fragt sich nun, ob vielleicht Spuren dieses jüdischen Hellenismus in dem Denken und Glauben des Stephanus nachweisbar sind. Sollten sie vorhanden sein, so können sie füglich nur in seiner Auffassungsweise der alttestamentlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte zu Tage treten. Und in der Tat stoßen wir hier auf Anschauungen, die frappieren und aus Einflüssen der christlichen Gedankenkreise schwer erklärt werden können. Das Eigentümliche bei Stephanus ist, daß er das amtliche und institutionell organisierte Judentum seiner Zeit in religiös-ethischer Beziehung als degeneriert betrachtet: in seinem gesamten Tempeldienst, seiner Gesetzesauffassung und Gesetzesübung, seinen ἔθη und παραδόσεις. Für ihn gilt inbezug auf dasselbe: Du hast den Namen, daß du lebst, und bist tot. Wie er aber in diesem Radikalismus sich von den Petrinern unterscheidet, so verläßt er auch mit ihm die Wege Jesu in etwas. Den Grundschaden und die Hauptsünde des Judentums aber sieht Stephanus darin, daß es das εἰς διαταγὰς ἀγγέλων empfangene Gesetz nicht „gehütet" (οὐκ ἐφυλάξατε), d. h. in seinem eigentlichen Wertsinn und Ziel bewahrt hat. Freilich sind die zeitgenössischen Juden — so zu sagen — erblich belastet, insofern als sie die von den Vorfahren bereits gewandelten Wege — die Ereignisse zur Zeit Aarons bilden nach Stephanus die Wende zum Unrichtigen und Widergöttlichen — weitergingen (7, 51). Aber sittlich entlastet ist das Judentum der Gegenwart dadurch nicht. Sondern während ein Petrus das Volk und seine ἄρχοντες noch zu entschuldigen vermag: οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, redet Stephanus von den letzteren als einem durch Herzenshärtigkeit entarteten Geschlecht von Verrätern und Mördern. Ist aber trotzdem die jüdische Geschichte eine Geschichte der göttlichen Führung und Fürsorge, so doch eben nicht durchweg, sondern in dem Anfang ihrer Entwicklung: in den Patriarchen und Moses; und vor allem ist es dabei der letztere, den

Stephanus beſonders feiert als den Träger des wahren, geiſtigen Nomismus, der λόγια ζῶντα. Auf ihn berufen ſich freilich auch die zeitgenöſſiſchen Juden. In Wirklichkeit aber fehlt ihnen deſſen Erkenntnis und Geiſteskraft; ſie ſind unprophetiſch, wie auch ihre Voreltern ſeit Aaron. Abraham, Joſeph und Moſes: Das ſind die Männer der Reinkultur göttlicher Wahrheiten; ſie ſind die eigentlichen und bleibenden Heroengeſtalten der altteſtamentlichen Theokratie. Und hier iſt der Punkt, an dem uns Stephanus auf den Pfaden Philos zu wandeln ſcheint. Denn wie bei Stephanus alle Lichtſtrahlen in der Geſtalt und dem Werke des Moſes ſich ſammeln (in ihm bricht der χρόνος τῆς ἐπαγγελίας an; ihn belegt er mit den höchſten Epitheten: ἄρχων, δικαστής, λυτρωτής, προφήτης; er iſt der Bringer bleibender Geiſteswerte; in ihm hat die israelitiſche Geſchichte ihren Wendepunkt uſw.), ſo ſchaut Philo denſelben Moſes an als den ἀνὴρ τὰ πάντα μέγιστος καὶ τελειότατος. Vit. Mos. I, 1. Er vereinigt in ſich die Gaben des vollendeten Herrſchers, Geſetzgebers, Opferprieſters und Propheten. Τῶν νόμων τὸ κλέος οὓς ἀπολέλοιπε διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης πεφοιτηκὸς ἄχρι καὶ τῶν τῆς γῆς τερμάτων ἔφθανεν. Vit. Mos. I, 2. Vgl. Vit. Mos. II, 14: τὰ (δὲ) τούτου μόνου βέβαια .... καθάπερ σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα μένει παγίως ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. (cf. λόγια ζῶντα; Matth. 5, 18). Vor allen Dingen aber wird auch bei Philo Moſes prophetiſcher Charakter betont. Ihn hat ſich Gott aus der Geſamtheit (ἐκ πάντων) ἀριστίνδην und als den ἐπιτηδειότατος auserleſen. Dec. 33, 175. Er wird mit Offenbarungen über alles betraut, ſo z. B. auch über die Stiftshütte, ἧς τὴν κατασκευὴν θεοσφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους ... ἀνεδιδάσκετο. Vit. Mos. II, 74, wobei der τόπος τοῦ παραδείγματος τῇ διανοίᾳ τοῦ προφήτου ἐνεσφαιρίζετο. (Vgl. Apg. 7, 44). Ihm wird das Geſetz durch eine φωνὴ θεία zuteil. (Dec. IX, 35ff). Und ſo ſehr iſt bei Philo Moſes der Prophet — ähnlich wie bei Stephanus —, daß er die anderen Propheten als deſſen Genoſſen (ἑταῖροι, γνώριμοι, φοιτηταὶ Μωυσέως) bezeichnet. Wenn Stepha-

mus weiter in der Ausmalung der persönlichen Eigenschaften Mosis seine Vertrautheit mit aller σοφία der Ägypter betont (wovon die biblische Jugendgeschichte des alttestamentlichen Gesetzgebers nichts weiß); und wenn er im Gegensatz zu den Schriftaussagen ihn nicht nur in ἔργοις, sondern auch ἐν λόγοις δυνατός sein läßt, so finden sich diese biographischen Züge bei Philo besonders stark unterstrichen: Vit. Mos. I, 23: ἀριθμούς καὶ γεωμετρίαν τήν τε ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν καὶ μουσικὴν τὴν συμπάσαν .... Αἰγυπτίων οἱ λόγιοι παρεδίδοσαν καὶ προέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν ....; ebenso I, 29. Und wie bei Stephanus ist Moses bei Philo von Geburt an der παῖς ἀστεῖος. Weiter aber fällt in der historischen Betrachtungsweise der Stephanusrede das Faktum der liebevollen Patriarchenverehrung auf. Sie sind ihm die Gottesfreunde. Denn ihnen naht und offenbart sich — und zwar an jedem Orte — der θεὸς τῆς δόξης; mit ihnen macht er seine διαθήκη; ihr Leben zeigt in allen Stadien den Einschlag der göttlichen Fürsorge. Ganz besonders aber umfaßt die Rede die Gestalten des Abraham und Joseph mit bewundernder Liebe. Ganz ähnlich aber ist es bei Philos alttestamentlicher Geschichtsbetrachtung. Die Patriarchen sind auch ihm nicht nur die ἀρχηγέται seines Volkes, sondern auch in religiös-ethischer Beziehung die Verkörperung der νόμοι ἄγραφοι. Auch bei ihm bildet zwischen Abraham und Moses das Neue und für die Entwicklungsgeschichte Israels Bedeutsame die Persönlichkeit des Joseph als des πολιτικός.

Auch wenn man dem soeben Vorgebrachten die zwingende Beweiskraft absprechen sollte, so wird man doch einräumen, daß die Schulung des Stephanus an Philo durch diese Anklänge recht wahrscheinlich werde, und daß er in Jerusalem uranfänglich der Synagoge der Alexanderer zugehört haben dürfte. Aber freilich, der Stephanismus ist eine Erscheinung des Urchristentums, und die tiefsten Wurzeln seines Systems müssen darum in dessen Boden ruhen und zu finden sein. Allerdings sind wir nicht im Stande, über des Stephanus Christologie selber viel beizubringen. Christus ist ihm der von den Propheten zuvor verkündete δίκαιος, der nach seinem Tode erhöhte und zur Rechten des Vaters

thronende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der κύριος, zu dem er betend aufschaut, — Ausdrücke der Verherrlichung Christi, über deren Sinn und Tragweite wir zunächst weiteres zu sagen außer Stande sind. Heilandsglaube und Heilandsliebe sprechen aus ihnen allerdings. Der Historiker Stephanus ist es allein, der sich uns erkennbar macht. Denn was bei ihm offenbar im Vordergrund des Interesses steht, ist das Verhältnis von zeitgeschichtlichem Judentum und Christentum zu einander und zu der alttestamentlichen Offenbarung, genauer: Gesetzesoffenbarung. Und eben hier tritt das unserm Stephanus Eigentümliche heraus: ihm wird das Christentum (und darin besteht seine Antithese zum Judentum) zum νόμος τέλειος, und Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος zu demjenigen, der auf dem Wege des καταλῦσαι und ἀλλάττειν den Sturz des bestehenden jüdischen Religionswesens oder doch seine Zurückbildung in den geistigen, durch Moses in der Idee gesetzten Nomismus herbeizuführen die Bestimmung hat. Damit aber nahm Stephanus einen in der Anschauung Jesu zutage getretenen Gedanken betonend auf: nämlich den der prinzipiellen Übereinstimmung zwischen neutestamentlicher und alttestamentlicher Gesetzesoffenbarung. Auf Aussprüchen wie Matth. 5, 17 f. fußt er dabei. In dem dort von Jesus betonten πληρῶσαι sah er den Zweck des Evangeliums: in dem Vollenden, in dem Herausstellen und der Verwirklichung der im Gesetz liegenden letzten göttlichen Ideen, und zwar in ihrem abschließenden höchsten Sinn, eine Herausstellung, die — wodurch auch immer — noch nicht oder doch nur zum Teil und in unvollkommener Weise geschehen, und die eine Umbildung oder gänzliche Neugestaltung vorhandener Institutionen zur Folge haben mußte. Allerdings lag ja in Jesu Worten auch ein Weiteres: bei aller Anerkennung der Geltung des Gesetzes die klare Behauptung seiner Unzulänglichkeit und Unausgereiftheit. Denn hatte auch das Gesetz Mosis einen unauflöslichen Bestand, waren auch für Jesus die Worte Mosis λόγια ζῶντα, soviel stand doch fest, daß Jesus das Gesetz in seinem Sinne nicht nur von vornherein unterschied von dem Gesetze in seiner geschichtlich vorliegenden und durch Pharisäer und Schriftgelehrten illustrierten Gestalt, sondern daß ihm das Gesetz an sich der

Restauration und Ergänzung bedürftig war. Wie weit nun bei Stephanus diese Divergenz des Evangeliums vom mosaischen Gesetz erkannt wurde, tritt nicht heraus. Er betont nur stark und scharf die Kontinuität. Aber wir dürfen daraus nicht ohne weiteres schließen, er sei sich jener nicht bewußt geworden. Auch darüber müssen wir uns füglich des Urteils enthalten, ob nicht doch das Evangelium bei ihm noch etwas Anderes und Mehreres gewesen sei, als nur Nomismus. Das praktisch geübte Frontmachen gegen das Judentum der Zeit kann diese hier hervortretende Einseitigkeit in der Charakterisierung des Evangeliums wohl verschuldet haben.

C. Stephanismus und Paulinismus.

Daß die kanonische Überlieferung die Persönlichkeiten des Stephanus und Paulus eng aneinander rückt, liegt zutage. Gehörte nun Paulus aus Tarsus zu der Zahl *τῶν ἀπὸ Κιλικίας*, was als wahrscheinlich angenommen werden kann, so hat er in der *συνζήτησις* mit Stephanus wohl auch eine Rolle gespielt; er gehörte dann, als ausgesprochener Pharisäer zumal, zu den erklärten Gegnern des ersten christlichen Märtyrers, und die Niederlage seiner Synagoge (daß Stephanus nicht zum Schweigen oder Widerrufe gebracht wurde) empfand er als die eigene. Wir bewegen uns dabei freilich wieder auf dem Gebiete der Vermutungen. Bei der Stephanussteinigung dagegen tritt Paulus klar in den Vordergrund. Als Einziger wird er darin (außer Stephanus natürlich) namhaft hervorgehoben. Und wenn die Verkläger, welche nach 5 Mos. 17, 7 Recht und Pflicht hatten, zuerst die Hand gegen ihr Opfer zu erheben, die Kleider zu seinen Füßen niederlegen (7, 57), so bringen sie damit zum Ausdruck, daß sie ihm eine leitende Stellung in der ganzen Angelegenheit einräumen. Wie tief und wie persönlich aber Paulus in der ganzen Affaire interessiert war, wird von der Quelle durch die kurze, aber inhaltsschwere Notiz offenbar: *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ* (8, 1), und mehr noch dadurch, daß er ausdrücklich als der Verstörer der Stephanistengemeinde bezeichnet wird, eine freigewählte Angelegenheit, die er aber mit einem derartigen

Fanatismus betrieb, daß er nicht nur den zur Stephanuspartei gehörenden Männern und Frauen in die Häuser hinein nachspürte, um sie ins Gefängnis zu bringen (8, 4), sondern daß er auch, als es in der Hauptstadt für ihn in dieser Richtung nichts mehr zu tun gab, sich an die μαθηταὶ τοῦ κυρίου in Damaskus machte (9, 1. 2). Und damit noch nicht genug. Es wird kaum in Abrede gestellt werden können, daß die Überlieferung die plötzliche und unter Christen und Juden völlig überraschende Hinkehr des Paulus zum Evangelium mit der Stephanusangelegenheit eng verflochten hat. Mit dem Christentum in der Darbietung und Vertretung des Stephanus beschäftigt, ist Paulus Christ geworden. Will man sich psychologisch diese Tatsache zurechtlegen, so muß man sich sagen: also muß in dem, was er an Stephanus erlebte, etwas gewesen sein, was Pauli Widerstreben und alle seine Gegnerschaft zu nichte machte. Was aber war das? Was konnte es sein? Schwerlich der starke Eindruck der für ihre Überzeugung sterbenden Persönlichkeit allein. Was vor allem Paulum als echten Sohn seines Volkes und als echten Pharisäer am Christentum stieß, war der Gedanke, daß der am Kreuze den Verbrechertod erleidende Nazarener der verheißene Messias sein konnte. Das wars, was er nicht ausdenken und fassen konnte. Nun aber hatte er in diesem Stephanus eben jenen Gekreuzigten als den zur Rechten Gottes stehenden Erhöhten und Verklärten — sozusagen — vorgelebt erhalten, und zwar in einer solchen, das Gepräge der Wahrheit und Gewißheit an sich tragenden Art, daß er nicht loskam von der Frage: Ist Christus auferstanden durch Gottes Kraft, dann war Gott auch in und mit dem Gekreuzigten. Am Stephanus ward ihm so das christologische Problem, d. h. das Problem des Gekreuzigten und Auferstandenen zur eigensten, persönlichen Lebensfrage. Bis hierher hatte er die Auferstehungsmöglichkeit von sich gewiesen. In Stephanus drängte sie sich machtvoll von neuem und unabweislich an ihn heran, und das umsomehr, als ihm, dem selber visionär veranlagten Manne, die Wirklichkeit eines solchen Schauens an sich nichts Verwunderliches hatte. Die Größe der Stephanuspersönlichkeit aber macht dem Paulus dabei die Wahrheit des Geschauten immer wieder gewiß.

Und so ward hier in der Stille der Boden bereitet für jene ἀποκάλυψις *I. Χρτ.*, die für Paulus selber zum Wendepunkt des Glaubens und Lebens ward. (Gal. 1, 12. 16).

Aber hängen denn die beiden genannten Männer auch in dem zusammen, was sie lehrend vertraten? Bekannt ist ja des Augustinus Ausspruch: Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non habuisset; bekannt auch, daß Gelehrte wie Baur, Neander, van Osterzee u. A. Stephanus als Vorläufer des Paulus hinstellten. Allerdings wird gerade hierin große Vorsicht geboten sein, und zwar schon deshalb, weil unsere Überlieferung nichts Systematisches von Stephanus bringt. Was wir von ihm einigermaßen sicher wissen und beurteilen können, liegt auf dem Gebiete des Religionsgeschichtlichen: Den Abfall des Judentums vom geistigen Mosaismus. Aber gerade in Bezug auf diesen Abfall sieht es nun so aus, als sei er in den Augen des Stephanus ein endgültiger, d. h. als finde er in dem bestehenden Judentum — als ein Ganzes gesehen — keine aussichtvollen Anzeichen für seine religiös-ethische Wiedergeburt. Denn die Verwerfung ruht auf der Abkehr Gottes von dem nachaaronitischen Israel (7,22); in der Verfolgung und Tötung der Propheten und zuletzt des vollkommenen δίκαιος hat das Volk den Beweis seiner unprophetischen Veranlagung und Augenblicksdisposition erbracht; seine Berater und Geistesführer sind Männer „unbeschnittener Herzen". Ist das aber richtig, so würde Stephanus indirekt damit als Erster zum Ausdruck gebracht haben, daß das eigentliche Lebens- und Arbeits- und Erntegebiet des Christentums nicht oder nicht mehr im Judentum allein liegen könne, sondern daß es im Heidentum gesucht werden müsse. Dann wäre Stephanus freilich ein „Vorläufer des Heiden"apostels Paulus. Von hier aus verstände sich dann auch leichter noch die Reserve des petrinischen Christentums und das „πλὴν τῶν ἀποστόλων".

Andererseits kann es nicht verkannt werden, daß Paulus in dem Kernstück des uns bekannten Stephanismus weit über den ersten jerusalemischen Missionsprediger hinausgeht. Stephanus sieht zwar in dem Judentum seiner Tage eine Entartung. Aber er ist Mosaist durch und durch. Das Gesetz von Sinai fällt

ihm auch als Christen unter den Gesichtspunkt der λόγια ζῶντα, und das Christentum ist ihm Weg und Mittel zu seiner Neuaufrichtung. Paulus tritt zu dem νόμος als solchem in einen Gegensatz. Ist er für Stephanus im Geistigen das Leben zeugende Prinzip, so urteilt Paulus, daß er zwar geistlich und heilig sei (Röm. 7, 14. 12; 7, 22; 8, 3), aber er führe nicht zur ζωή. Seine pädagogische Bedeutung bestehe darin, daß er zur Erkenntnis und zur Mehrung der Sünde Anleitung und Handreichung biete; aber damit sei auch seine Schranke aufgezeigt: inneres, positives Leben zu schaffen sei ihm versagt (vgl. Röm. 3, 30; 5, 20; Gal. 3, 21).

2.

Die Rechtfertigung bei Paulus,

eine Rechtfertigung des Paulus [1]).

Von

Prof. D. Ernst v. Dobschütz in Breslau.

Einst galt die Rechtfertigung aus dem Glauben als die Grundlehre des Protestantismus; sie hatte Luther bei Paulus wiederentdeckt, das war die Reformation. Darum war Paulus der Apostel des Protestantismus, und dessen Interesse ging im

1) Nachstehendem, auf der „Evangelischen Konferenz in Schlesien" zu Liegnitz gehaltenen Vortrag, lagen folgende Thesen zum Grunde:

1. Jesus predigt und bringt die Gottesherrschaft (malchuth); das rabbinische Judentum sucht und strebt nach Gottesgerechtigkeit (zechuth). Dort liegt aller Nachdruck auf Gottes Werk, hier auf der Menschen Leistung.

2. Paulus hat in Christus dem Gekreuzigten das gottgesandte Heil gefunden und predigt nun Gottesreich, Erlösung, Versöhnung in Christus u. s. f.

Römerbrief und in dessen Rechtfertigungslehre auf. Auf die Bergpredigt mit ihren evangelischen Ratschlägen berief sich wohl der Katholizismus.

Wie haben die Zeiten sich verändert! Bei Paulus hat unsere Theologie eine Fülle anderer Gedanken und Motive entdeckt, die von den meisten jetzt als viel wichtiger eingeschätzt werden: Mystische Elemente (Holtzmann, Deißmann), Geisteswirkungen (Gunkel, Weinel), Engelspekulationen (Everling, Dibelius), Sakramentales (J. Reville, Heitmüller), Kosmische Erlösungslehre (Wrede). Daneben spielt der Rechtfertigungsgedanke nur noch eine untergeordnete Rolle. Und wo er sich findet, wird er geringschätzig als ein Residuum des Pharisäismus, als bloße Kampfeslehre abgetan, als etwas jedenfalls, das mit dem Evangelium Jesu nichts zu tun habe. Ist es doch heute Stil, in Paulus den Begründer des Katholizismus zu erblicken, der wie kein zweiter das Christentum in die falsche unevangelische Bahn gelenkt habe, während das Evangelium allein in der Bergpredigt zu finden sei.

Ich halte diese Gesamtauffassung für einen verhängnisvollen Irrtum. Mir erscheint auch heute noch Paulus als der genuinste Interpret des Evangeliums. Und ich wage es, den Rechtfertigungsgedanken für einen zwar inadäquaten, aber in der Sache zutreffenden Ausdruck für das höchste anzusprechen, was das Christentum den Menschen zu geben, was Jesus in seinem Evangelium uns gebracht hat.

---

als Gotteswerk; dies Heil aber stellt sich ihm zugleich dar als Verwirklichung der gesuchten und erstrebten Gerechtigkeit.

3. Die Lehre von der Rechtfertigung aus (durch) Glauben gehört also wesentlich zu dem Evangelium des Apostels: sie ist nicht nur eine Kampfeslehre im judaistischen Streit, wenn sie auch in diesem stärker zur Geltung kommt.

4. Dieser Ursprung der Formel erklärt es aber, daß in ihrer antithetischen Fassung ein dem Evangelium des Apostels sachlich fremder Zug darin mitklingt: der Glaube erscheint als menschliche Leistung und ist doch nur als gottgewirktes Echo auf Gottes Heilsdarbietung gemeint.

5. Es handelt sich für Paulus um Gewißheit der Gnade Gottes (Sündenvergebung), nicht um Gnadeneinflößung (Kraftzuwachs). Nicht Augustins, sondern Luthers Verständnis trifft den wirklichen Sinn des Apostels.

Kein Historiker wird das Wesen des Christentums irgendwo verkörpert finden; er weiß, daß sich uns dies immer nur darstellt in dem, was es den Menschen geworden ist, d. h. in einer Unzahl verschiedenartiger Kompromisse zwischen dem, was Jesus gebracht hat und dem, was die Menschen bei ihm gesucht haben. Ein solches Kompromiß ist der Paulinismus; was Paulus, der Apostel Jesu Christi, der Welt gepredigt hat, verstehen wir nur, wenn wir wissen, was der Rabbi Saul gesucht, was er bei Jesus gefunden hat.

I.

a. Das rabbinische Judentum jener Tage ging auf in dem Streben nach Gottesgerechtigkeit: d. h. alles Denken und Trachten jener Männer, deren religiösen Ernst wir leicht unterschätzen, drehte sich um die Frage: wie kann der Zustand des Heils, der sich in die Idee der Gottesherrschaft zusammenfaßte, für das Volksganze wie für den Einzelnen sichergestellt werden? Daß ihn herbeizuführen, Gottes Sache sei, darüber bestand kein Zweifel. Auch jene rabiaten Propagandisten der Tat, die Zeloten, wollten nur Gott dabei etwas helfen. Aber ebenso unzweifelhaft dachte sich der fromme Jude Gottes Handeln bedingt durch der Menschen Verhalten. Wenn Israel auch nur zwei Sabbate, ja auch nur einen Sabbat ganz gesetzesgemäß hielte, dann würde, dann müßte die Gottesherrschaft anbrechen [1]). Als eine Vorbedingung für die Verwirklichung des Heils wurde von allen Frommen die Gottesgerechtigkeit erstrebt [2]).

Worin aber bestand diese? Die Rabbinen reden nicht von Sedāqā: dieser altbiblische Ausdruck für Gerechtigkeit hat längst seinen vollen Klang eingebüßt und bedeutet eine Einzelleistung, das Almosen (*δικαιοσύνη-ἐλεημοσύνη* Matth. 6, 1—2). Im rabbinischen Hebräisch ist immer von Zechuth die Rede, wörtlich Reinheit, gemeint im forensischen Sinne dessen, dem keine Schuld nachgewiesen werden kann [3]). Wessen Konto bei Gott durch Sünden

1) Schabbat 118[b]; Schemoth rabba Kap. 25; s. F. Weber, Jüdische Theologie [2], S. 349.

2) Sanhedrin 98[a]; Weber a. a. O.

3) Vgl. Weber a. a. O. S. 277 ff.

nicht belastet ist, der hat Zechuth; und wessen Konto gar ein Habet von guten Werken, treuer Gesetzeserfüllung und freiwilligen frommen Leistungen in Gebeten, Almosen und Fasten aufweist, der hat Zechujoth — Gerechtigkeiten im Sinne von Verdiensten bei Gott. Ein solcher Mann von Zechujoth sichert nicht nur sich selbst die Teilnahme an dem Heil der Gottesherrschaft für die Zukunft: er trägt auch mit seinem Schatz verdienstlicher guter Werke dazu bei, den Anbruch der heißersehnten Gottesherrschaft zu beschleunigen. Das ist in kurzen Zügen das Bild dessen, was das pharisäische Judentum erstrebte: deswegen studieren seine Rabbinen Tag und Nacht in der Thora, deswegen sinnen sie über deren 248 Gebote und 365 Verbote nach [1]), deswegen hängen sie an jedes Häckchen im Gesetz Haufen von Halachoth [2]), nur um recht viel Gerechtigkeit zu erwerben und damit der Gottesherrschaft näher zu kommen: das nennen sie das Joch des Gesetzes oder auch der Gottesherrschaft [3]) (oder des Himmelreichs) auf sich nehmen; sie lassen es sich Mühe und Arbeit kosten — und sie erreichen doch nichts. So wenigstens urteilte Saulus, der wohl ernster diesen Weg des Heils versucht hatte als irgend einer seiner Genossen: es war vergebens [4]).

Sein Zeugnis aber bestätigt uns zugleich, daß dies Bild — so gewiß es nicht alles umfaßt, was das damalige Judentum bot an religiösen Strömungen und Kräften [5]) — uns einen wesentlichen Aspekt des frommen Judentums zeigt, und denjenigen,

---

1) Die Zahlen entsprechen den vermeintlichen der Glieder (248) und Nerven (365) des menschlichen Leibes, vgl. Weber a. a. O. S. 211.

2) So Rab von R. Akiba, Menachot 29b bei Bacher, Agada der Tannaiten², I, 263 f.

3) Weber S. 58.

4) Röm. 10, 2; 3, 9 ff.; Gal. 1, 14.

5) Den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens im Spätjudentum gegenüber der einseitig talmudistischen Auffassung nachgewiesen zu haben, ist ein bleibendes Verdienst der neueren Forschung, besonders Bousſets. Das Bild wird noch bunter, wenn wir wirklich die Salomooden mit ihrer Mystik diesem Spätjudentum zuzuweisen haben, was allerdings noch weit von sicher ist. Aber bei aller Mannigfaltigkeit bleibt es doch dabei, daß Nomismus und Eschatologie die beiden Brennpunkte sind, und diese wiederum

dessen wir zum Verständnis des Paulinismus am meisten bedürfen:

also Streben nach Gottesgerechtigkeit in treuer Gesetzeserfüllung und guten Werken — als Vorbedingung zur Erlangung des Heils. Kollektiv- und Individualbetrachtung fließen dabei noch ineinander.

b. In dieser Umgebung tritt Jesus auf mit seiner Botschaft von der Gottesherrschaft [1]): sie enthält scheinbar die gleichen Elemente: Aussicht auf das Heil der Gottesherrschaft, Forderung an die Menschen dafür bereit zu sein. Und doch ist es etwas ganz anderes und wird als etwas ganz anderes empfunden Euangelion, Heilsbotschaft; „Selig die Armen" (Matth. 5, 3); „Kommet her zu mir alle, die ihr unter dem Joch der Gottesherrschaft euch abmüht und mit den pharisäischen Satzungen beladen seid: ich will euch erquicken, euch ‚Heil geben' (Matth. 11, 28)". Worin liegt der Unterschied? Jesus eröffnet nicht bloß eine Aussicht auf das Heil der Gottesherrschaft, das er dann doch wieder an allerlei Bedingungen knüpfte: seine Gottesbotschaft ist göttliche Heilswirklichkeit. Das Individuelle ist nicht bloß Voraussetzung für ein Kollektivheil: es ist Selbstzweck in sich. Wie Jesus das Heil in sich trägt, so bringt er es den Menschen, mit der gleichen souveränen Bedingungslosigkeit, die sein Kommen als eine freie Sendung des Vaters, nicht durch der Menschen Verhalten veranlaßt, erscheinen läßt [2]). Wie seine Gottesgemeinschaft

---

gehören untrennbar zusammen, wie oben dargestellt: der Nomismus ist nicht Selbstzweck, sondern ordnet sich dem Heilsziel unter.

1) Es ist sachlich gleich, ob man malchuth βασιλεία θεοῦ mit Gottesreich oder Gottesherrschaft übersetzt; letzteres erleichtert aber das rechte Verständnis.

2) Der Gedanke der Sendung ist nicht nur johanneisch (3, 17. 34; 4, 34; 5, 23; 7, 16 u. o.) und paulinisch (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3) — beide brauchen sowohl πέμπειν als ἀποστέλλειν —, sondern auch synoptisch Mark. 9, 37; Matth. 10, 40; Luk. 9, 48; 10, 16; Matth. 15, 24; Luk. 4, 18 [Jes. 61, 1]; wir haben es offenbar hier wie in vielen anderen Fällen mit einer Ausdrucksweise Jesu selbst zu tun, die im 4. Evangelium nur stereotyper angewendet wird. Auf Mark. 12, 6 m. par., Luk. 4, 43 berufe ich mich absichtlich nicht.

einfach da ist, und nicht abhängt von seinem Tun des Willens Gottes; dies ihm vielmehr als der selbstverständliche Ausfluß seiner inneren Einheit mit dem Vater erscheint, so faßt er es auch auf für die Menschen, so sollen auch sie es erfassen: die Gottesherrschaft mit all ihren inneren und äußeren Segnungen ist da, wo ein Mensch sein Herz ganz an Gott hingibt: ihm vertraut und in dankbarer Liebe ihm dient [1]). Da ist von irgend welchem Verdienen wollen des Heils gar nicht die Rede: wer es hat, der braucht es ja nicht zu verdienen, der tut aber von selbst alles, um sich dankbar und wert zu zeigen.

Das Verhältnis ist gerade umgekehrt: nicht auf der Menschen Tun kommt es an — Gott tut alles; nicht sie müssen sich abquälen um Gerechtigkeit, damit Gott seine Heilsverheißungen erfülle, — er sendet sein Heil und sie haben es nur sich gefallen zu lassen und dankbar anzuerkennen. Der Einzelne braucht nicht zu warten, bis das Volksganze zum Heile gelangt: es ist für ihn da, sobald er es ergreift.

Das ist das Evangelium Jesu: nur wenn man es als Gottesbotschaft in diesem Sinne faßt, versteht man den unmittelbaren Eindruck, den es hervorrief, versteht man zugleich die weltgeschichtlichen Folgen. Es war allerdings der schärfste Gegensatz zum Pharisäismus, nicht nur der heuchlerischen Frömmigkeit pharisäischer Kreise, sondern auch zu dem ernsten Streben eines Saulus. Zwei grundverschiedene Religionsauffassungen stoßen hier aufeinander, der Nomismus mit seinem Verdienst- und Lohnsystem — die reine Frömmigkeit der Gotteskindschaft.

Äußerlich findet das seinen Ausdruck darin, daß bei den Rabbinen immer und immer wieder von der Zechuth der Menschen, bei Jesus ausschließlich von der Malchuth Gottes die Rede ist.

c. Aber sind wir nicht gewohnt auch in den Herrenworten

1) Daß die 2. Bitte ihre Erklärung in der 3. findet; daß Jesu Gedanke von der Gottesherrschaft als etwas Gegenwärtigem (Matth. 12, 28) und Innerlichem (Luk. 17, 21) in Mark. 7, 15 ff. seine Erklärung und Bestätigung findet, habe ich „Stud. u. Krit." 1911, S. 4 ff., ausführlicher in „The eschatology of the Gospels" 1910, S. 125 ff., dargelegt.

von der Gerechtigkeit zu hören? „Trachtet am ersten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen" (Matth. 6, 33). „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen" (Matth. 5, 20)[1]. Alle diese Stellen aber stehen ausschließlich in unserem ersten Evangelium. Ich kann nun diesem nicht soviel Vertrauen entgegenbringen, als Harnack in seinem Versuch die Redequelle zu rekonstruieren[2]. Wenn z. B. nur Matth. den Ausdruck „Himmelreich" hat, während an den Parallelstellen sowohl Markus als Lukas, ebenso aber auch Johannes Gottesherrschaft sagen, so ist es methodisch ausgeschlossen, in jenem eine Reminiscenz an Jesu Ausdrucksweise zu erblicken: es ist vielmehr der Ersatz für den von Jesus gebrauchten Ausdruck im Sprachstil des rabbinischen Judentums. Ebenso ist nun auch über den Terminus Gerechtigkeit an jenen Matth.-Stellen zu urteilen: es zeigt sich darin der rabbinische Zug, der dem Autor des 1. Evangeliums überhaupt eignet. Uns aber ist er interessant als eine Analogie zu dem, was wir gleich bei Paulus finden werden: Jesusgedanken gefaßt in rabbinische Terminologie.

Jesus predigt und bringt die Gottesherrschaft: malchuth; das rabbinische Judentum sucht und strebt nach Gottesgerechtigkeit: zechuth. Dort liegt aller Nachdruck auf Gottes Werk, hier auf der Menschen Leistung.

II.

a. Wir wissen nun, wie es Paulus erging; er hatte den Weg pharisäisch-gesetzlichen Gerechtigkeitsstrebens mit allem Ernst bis zu Ende verfolgt — ohne damit das Heil, d. h. inneren Frieden,

1) Vgl. noch Matth. 3, 15 alle Gerechtigkeit erfüllen; 5, 6 hungern und dürsten nach Gerechtigkeit; 5, 10 um Gerechtigkeit willen verfolgt werden; 21, 32 Weg der Gerechtigkeit (von der Täuferpredigt). Sonst nur [Luk. 1, 75] Joh. 16, 8. 10.

2) Auch Harnack folgt übrigens Lukas in dem Wort vom Streben nach Gottes Reich (ohne „und Gerechtigkeit") (Beiträge II, 10, 98), wie er immer ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ einsetzt; δικαιοσύνη fehlt in seinem Verzeichnis der Substantiva für Q (Beiträge II, 109).

zu erlangen: er hatte ihn auf die Bahn glühenden Hasses gegen Christus, den Gehenkten, den Pseudomessias, den Gesetzeszerstörer, geführt, ihn zum fanatischen Verfolger der Jesusgläubigen werden lassen — da, vor Damaskus, kam der Umschwung. Wie es geschah, wissen wir nicht, aber das eine steht fest: Paulus erlebte an dem erhöhten Christus eine Gottesoffenbarung, die ihm mit einem Schlage all das gab, wonach er sich bislang vergeblich abgequält hatte: zu Boden geworfen, überwunden, all seiner pharisäischen Vorurteile und Ideale beraubt, fühlte er sich doch unendlich begnadigt, beseligt, kurz im Besitze des ersehnten Heils [1]).

Nicht er, Paulus, hatte sich das erarbeitet, erkämpft: Gott hatte es ihm geschenkt; es war über ihn gekommen, nicht als Folge, sondern trotz seines Verhaltens. Paulus wird später nicht müde, diesen Kontrast geltend zu machen: er, der die Gemeinde Gottes verfolgt hat, jetzt ein begnadigter, ja berufen zum Apostel im Dienste eben des Herrn, den er bis dahin verfolgt hatte.

Dies „von Gott", „von Gottes Gnade" ist der Grundton der paulinischen Predigt. Und eben darin stimmt er mit dem Evangelium Jesu, wie wir es verstanden, völlig überein. Jetzt verstand er ihn, den er bis dahin als Gesetzesverächter und -zerstörer gehaßt hatte [2]). Und jetzt zog er selbst die Konsequenz:

---

1) Wrede hat der landläufigen Darstellung von der Bekehrung des Paulus vorgeworfen, daß sie unberechtigterweise Lutherſche Erfahrungen auf Paulus übertrage; er selbst stellt alles auf das „Befreiungsgefühl". Es bleibe dahingestellt, wie weit die Schilderung der Seelenzustände, die Wrede, Paulus S. 11, entwirft, quellenmäßig belegbar, wie weit sie erschöpfend ist; Röm. 5, 1; 8, 33 f. zeigen, daß es sich noch um etwas anderes für Paulus handelt als um „kosmische Erlösung", daß individuelle Heilsgewißheit im Sinne Luthers als Freiwerden von Schuld und sittlicher Ohnmacht dabei wesentlich sind. Das „ich" in Röm. 7 ist gewiß nicht = ich Paulus. Aber woher kennt Paulus diese verzweifelte Stimmung des unerlösten Menschen? Und die Selbsteinschätzung in Gal. 1, 14 und Phil. 3, 6 geht doch nicht über Luthers bekannte Äußerung über seine Möncherei hinaus. Vielleicht ist zuzugeben, daß der Reformator des 16. Jahrhunderts um einen Grad individueller dachte als der Apostel des 1. Jahrhunderts, obwohl auch bei ihm die Kollektivgedanken eine größere Rolle spielen, als in der herkömmlichen Betrachtungsweise; aber Paulus ist auch Individualist so gut wie Jesus.

2) In der bisherigen Erörterung ist meines Erachtens zu einseitig der

Das Gesetz kann es also nicht tun. Und mit der ganzen Energie eines zu konsequentem Denken geschulten scharfsinnigen Kopfes entwickelte er bei sich selbst die Gedankengänge von der Fluchwirkung des Gesetzes, und von seiner Beseitigung, die wir jetzt Gal. 3 und Röm. 7 lesen, nicht minder die damit eng zusammenhängende andere Gedankenreihe von dem Universalismus der Gnade, der Aufhebung der ausschließlichen Vorrechte Israels. Kurz Paulus wurde zu Damaskus Heidenapostel, Apostel des Evangeliums von Gottes freier Gnade.

Dies Heil aber hatte er gefunden in Christus: nicht in dessen Predigt, — so gewiß er aus dem Munde der verfolgten Christen weit mehr über Jesu Worte schon vor seiner Bekehrung wußte, als neuere Kritik ihm für die Zeit seiner apostolischen Wirksamkeit zugestehen will [1]) —, sondern in dessen Tod und Auferstehung: je mehr er sich vorher an ersterem geärgert (ich halte für sehr möglich, daß Saul ein Augenzeuge der Kreuzigung war, was keiner der Jesusjünger für sich geltend machen konnte; vgl. 2 Kor. 5, 16; Gal. 3, 1 [2])), desto wichtiger wurde ihm nun das Bild des Gekreuzigten als ein Symbol der aller Menschen- und Engelweisheit spottenden Gnadenmacht Gottes. Den ganzen Umschwung,

---

Anstoß betont worden, den Saulus an dem Kreuz Jesu nahm: er muß den Vorwurf, Jesus habe Gesetz und Tempelkult abschaffen wollen (wie er im Stephanusprozeß laut wurde Apg. 6, 14), gekannt haben und dadurch wie erst in seinem Haß, so nachher in seinem christlichen Denken bestimmt worden sein. Die Stellen Gal. 4, 4; Röm. 15, 8, auf die Wrede S. 83 hinweist, beweisen nicht, daß Paulus in Christus einen treuen Gesetzesbeobachter sah.

1) Es kommt hier nicht auf den Nachweis von einigen Anklängen mehr an Herrenworte in den Paulusbriefen an (A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu 1904, führt nur irre); entscheidend ist, daß Paulus sich erfüllt zeigt von Jesusgedanken (P. Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906). Den einseitig betonten Selbstaussagen Gal. 1, 12. 16; 2 Kor. 5, 16 ist die ruhige Erwägung des geschichtlichen Tatbestandes gegenüberzuhalten: Paulus hätte seine Ohren verstopft haben müssen, wenn er anfänglich in der feindlichen, später in der brüderlichen Berührung mit den Christen von Jesusworten nichts hörte.

2) Ich freue mich, daß Joh. Weiß, Paulus und Jesus, „Monatsschrift f. Pastoraltheol." V, 16 ff., diesen mir seit langem geläufigen, heute aber scheinbar ganz unmodernen Gedanken energisch vertreten hat.

den er in seinem eignen Leben erfahren und den er in kühner Projektion zu einer weltgeschichtlichen Wendung von allgemein giltiger objektiver Realität machte, knüpfte er an dies Kreuz. Was die Evangelisten und auch der Hebräerbrief noch uns als Verbrecherholz, Galgen, darstellen [1]), für Paulus ist es das Tropaion, das Sieges- und Triumphzeichen göttlicher Gnade über alles menschliche Gerechtigkeitsstreben. In dem Kreuze Christi ist ihm alles Heil beschlossen, mag er dies nun in direkter Anlehnung an Jesu Predigt Gottesherrschaft nennen, oder von Erlösung, Versöhnung reden: es ist immer jene Gottestat, ohne alle Rücksicht auf der Menschen Tun. „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber"; und wieder ist es Gott, der zugleich die Predigt von der Versöhnung beschafft (2 Kor. 5, 18 f.). Gott sandte seinen Sohn (Gal. 4, 4), Gott hat seine Liebe gegen uns bewiesen dadurch, daß Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist (Röm. 5, 8). Während die Gesetzesgerechtigkeit mit allen Mitteln die Herbeiführung des Heilszustandes erstrebt, den Messias gewissermaßen vom Himmel herunterholen, oder aus dem Totenreich wiedererwecken möchte (je nach den messianischen Vorstellnngen eines Himmelswesens oder der Wiederkehr eines der Männer der Vorzeit), hat die Glaubensgerechtigkeit solches nicht nötig, denn sie weiß: Gott hat es bereits getan (Röm. 10, 6 f. in Ausdeutung von Deut. 30, 12 f). Darin eben steht Paulus ganz unter dem Einfluß des Evangeliums Jesu, daß ihm alles Heil als ein Gotteswerk erscheint, das den Menschen zuteil wird — aus Gnaden, ohne all ihr Verdienst.

b. Nun aber kommt das Merkwürdige: während Paulus sich völlig klar ist, daß der neue Heilsweg in direktem Gegensatz steht zu dem bisherigen; während er die gesamte alte Ordnung als aufgehoben und durch eine neue, bessere Gottesordnung ersetzt ansieht, sagt er nicht etwa: also lassen wir das Trachten nach Gerechtigkeit, reden wir nicht mehr von der Zechuth, sondern nur von der Malchuth Gottes und von seiner Gnade — er geht vielmehr umgekehrt vor; er findet, daß er in der neuen Heilsordnung

1) Vgl. Mark. 15, 27 u. par.; Hebr. 12. 2.

die Antwort Gottes auf ſeine alte Frage erhalten hat; daß das, was er einſt vergeblich erſtrebte, ihm jetzt wirklich zuteil geworden iſt. Und darum wendet er die Kategorien ſeines früheren Denkens unbedenklich und uneingeſchränkt auf ſein jetziges Erleben an.

Ganz ähnlich — unſerem Empfinden vielleicht noch mehr entgegen — verfährt der Verfaſſer des Hebräerbriefs, wenn er den Nachweis, daß die geſamte Sühnopferordnung des Alten Bundes ungenügend war und das Ziel nicht erreichte, zu dem Neuen Bund übergehend abſchließt: alſo mußte dieſer ein Opfer höherer Art haben — wo wir erwarten: alſo ein opferloſer Bund.

So kleidet ſich für Paulus die Erfahrung, daß er das erſehnte und erſtrebte Heil, den Frieden des Gewiſſens in ungeſtörter Gemeinſchaft mit Gott, die Freiheit von aller Anklage und allem Fluch jetzt durch Gottes Gnade in Chriſti Tod gefunden hat, in die Formel: alſo iſt in Chriſtus die im Geſetz vergeblich erſtrebte Gerechtigkeit dem Menſchen geſchenkt.

Damit iſt zugleich für Paulus noch ein weiteres gewonnen: es gilt den Erweis, daß Gottes eigene Gerechtigkeit unter dem Syſtemwechſel nicht leidet, daß Gott die von ihm aufgeſtellte Heilsordnung nicht einfach beiſeite ſchiebt und willkürlich durch eine andere erſetzt, ſondern daß er jener ihr Recht zuteil werden läßt, und dieſe rechtmäßig an ihre Stelle tritt. Das iſt der Sinn von Gal. 3, 7 ff. und Röm. 3, 21 ff., dieſer vielumſtrittenen, vielgequälten Stelle: Paulus verſteht unter δικαιοσύνη θεοῦ zwar in 3, 21 eine von Gott eingeführte Heilsordnung, die den Menſchen zum Ziele, d. h. zu giltiger δικαιοσύνη führt; in 3, 25 ff. aber iſt es Gottes eigne Gerechtigkeit, die ſich darin kundgibt, daß er die alte Ordnung in ihrem relativen Recht wahrt: um der unter der Geſetzesordnung geſchehenen Sünden willen muß eine Sühne im Tode Chriſti beſchafft werden, die ähnlich wie die alljährliche Sühne des großen Verſöhnungstages nach rückwärts alles deckt, was noch ungetilgt auf dem Schuldkonto ſteht [1]): von da an aber gilt die

1) Weber a. a. O. S. 319. Ohne dieſe Analogie iſt die Pauliniſche Ausführung über ἱλαστήριον gar nicht zu verſtehen. Dazu kommt, daß für Paulus der Tod Chriſti ans Ende der Weltzeit fällt, alſo auch inſofern ſchlechthin rückwärts wirkt. Von einer Wirkung auf die nachher geſchehenen

neue Ordnung, sodaß Gott sich jetzt als gerecht erweist, indem er dieser zufolge den zur Glaubensgemeinschaft gehörigen rechtfertigt (Röm. 3, 26) [1]).

c. Das ist m. E. der einzige Weg, zu einem wirklichen Verständnis des Apostels zu gelangen. Ich weiß mich dabei im Gegensatz zu der bisherigen „Biblischen Theologie", die in sorgfältiger terminologischer Einzeluntersuchung Sinn und Bedeutung der verschiedenen Begriffe und Formeln festzustellen, und daraus dann einen mehr oder weniger systematischen „Lehrbegriff" aufzubauen sucht, in dem man den Pulsschlag warmen religiösen Lebens oft kaum verspürt [2]). Demgegenüber ist von der religiösen Gesamtpersönlichkeit auszugehen, wie sie durch grundlegende Erlebnisse in ihrem Empfinden und Denken bestimmt ist und von hier aus Leben und Licht in alles ausströmt, was sie tut und sagt. So gilt es zu zeigen, wie sich in dem Vielerlei der Begriffe und Wendungen schließlich doch immer nur die eine zentrale Grunderfahrung des erlebten Heils in reichster Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen darstellt [3]).

Worte, Formeln sind an sich unbestimmt, vieldeutig: sie sind wie Wachs, aus dem der Künstler alles formen kann. Je genialer der Künstler, desto origineller wird sein Gebilde ausfallen. So kommt es auch bei einer Formel ganz darauf an, wer sie gebraucht,

---

Sünden ist nicht die Rede. Von Sühnopfer redet Paulus nirgends; die kultische Begriffsreihe steht bei ihm ganz im Hintergrund.

1) Die Exegese hat diese rückwärts und vorwärts blickende Beziehung des doppelten εἰς (πρὸς) ἔνδειξιν meist verkannt. Paulus konstatiert zweierlei δικαιοσύνη θεοῦ, für die Zeit vor und die nach Christi Tod: jene verlangt zum Ausgleich der in Gottes Langmut ungestraft gebliebenen Sünden eine Sühne — in Christi Tod; diese setzt einfach den Jesusgläubigen als gerecht.

2) So konnte schließlich Wrede (Paulus S. 82) sagen: „Ohne Zweifel hat das Erleben des Paulus einen gewissen Anteil an seiner Lehre gehabt.... Gleichwohl lassen sich die konkreten Gedanken des Apostels doch nur zum kleinsten Teile als der einfache Reflex seiner Erlebnisse verstehen."

3) Das hat glänzend Eichhorn in seinem Aufsatz über die Rechtfertigungslehre der Augustana („Stud. u. Krit." 1887) getan. Das gilt es einmal in einer Biblischen Theologie neuer Form darzulegen. Man darf getrost als ein Charakteristikum aller wahrhaft religiös bestimmten Zeiten die sachliche Identität der späterhin differenzierten Begriffe behaupten.

was er aus ihr macht. Darin liegt m. E. ein Fehler auch der neueren sog. religionsgeschichtlichen Exegese mit ihrer Vorliebe für realistische Deutung: sie operiert mit den Begriffen als mit fest geprägter Münze, statt zuerst nach dem Stempel zu fragen, mit dem sie geprägt bez. umgeprägt sind. Wie die Füllung eines Ballons sich verändert, je nach der Höhe der Luftschicht, in der er treibt, so bestimmt die Höhenlage des Autors den jeweiligen Inhalt eines Begriffs [1]). Wie Jesus, wenn er von der Gottesherrschaft, vom Messias redet, doch etwas ganz anderes versteht, als was das Judentum seiner Zeit dabei denkt [2]), so biegt auch Paulus den Begriff der Gottesgerechtigkeit, der Rechtfertigung, in dem Augenblicke um, da er ihn seinen religiösen Gedankengängen einverleibt. Er muß ihm zum Ausdruck dessen dienen, was das Wesen seiner neugewonnenen Frömmigkeit ausmacht: der Erfahrung von Gottes beseligender Gnade — ohne alles eigne Verdienst.

Paulus hat in Christus dem Gekreuzigten das gottgesandte Heil gefunden, und predigt nun Gottesreich, Erlösung, Versöhnung in Christus u. s. f. als Gotteswerk; dies Heil aber stellt sich ihm zugleich dar als Verwirklichung der gesuchten und erstrebten Gerechtigkeit.

III.

Ist es richtig, daß der Rechtfertigungsgedanke bei Paulus seinem Bekehrungserlebnis entspricht, daß er die Formel darstellt, in der der Rabbi Saul mit seinem vergeblichen Streben nach Zechuth die Wahrheit des Evangeliums Jesu von der Malchuth Jesu anerkennt und sich aneignet, so gehört er ja wohl wesentlich zu dem Evangelium des Apostels, und wird stets einen integrierenden Bestandteil seiner Predigt gebildet haben.

---

1) Vgl. meinen Vortrag: Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Exegese in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung, 1906.

2) Hierüber vgl. meinen Aufsatz: Die Eschatologie der Evangelien in „Stud. u. Krit.", 1911. Es kann nicht scharf genug ausgesprochen werden, daß der Versuch, den Messiasgedanken Jesu von der populären Apokalyptik aus zu bestimmen, grundsätzlich als falsch abzulehnen ist. Jesu Gedanken erhalten ihren Inhalt von ihm selbst. Nur die Form ist übernommen. Diese reagiert dann freilich auf den Inhalt.

Aber tritt er uns denn in den Briefen des Apostels nicht ausschließlich in einer bestimmten Periode, in Gal. und Röm., also während des judaistischen Streites entgegen? Und scheint das nicht der Auffassung Recht zu geben, die in der Formel von der Rechtfertigung nur eine Kampfeslehre sehen will [1])? Um diesen Einwurf richtig zu beurteilen, müssen wir das Wirken und die Korrespondenz des Apostels im Ganzen überschauen. Wir wissen von etwa 30 Jahren missionarischer Wirksamkeit, wir besitzen aber nur etwa 10 Briefe, und diese alle aus den letzten 10 Jahren! Wollte man, alle Briefe zusammenfassend, eine Periode, die letzte im Leben und Denken des Apostels, daraus konstruieren und diese in Gegensatz zu der doppelt so langen vorhergehenden Zeit setzen, so ließe sich dagegen methodisch nicht viel sagen; nur wäre es eine Rechnung mit mehreren Unbekannten. Aber aus zwei der Briefe, Gal. und Röm., eine eigene Gruppe bilden, und diese als Dokumente einer bestimmten Periode in Gegensatz zu den andern uns bekannten Briefen setzen, das geht nicht an [2]). Man vergißt dabei, daß Paulus doch nicht erst in Galatien (also nach der mir wahrscheinlichsten Chronologie i. J. 57) mit den Judaisten zusammenstieß, sondern dieser Gegensatz schon in Antiochien zu scharfen Auseinandersetzungen geführt hatte, in deren Verfolg Paulus erst nach Jerusalem zum sog. Apostelkonvent ging (vermutlich i. J. 51) und dann (vielleicht 52) sein bisheriges Missionsgebiet verlassend nach Europa vordrang. Paulus muß also diese Kampfesargumentationen bereits entworfen gehabt haben, längst ehe er die Thessalonicher- und die Korintherbriefe schrieb, in denen er davon so gar keinen Gebrauch macht. Dann aber hindert

1) So besonders Wrede, Paulus S. 72 ff. Wredes Hauptfehler ist meines Erachtens, daß er Paulus zu sehr als Theologen faßt, der sich vor theoretische Aufgaben gestellt sieht, Lehren auszubilden und zu verteidigen, während bei Paulus alles aus lebendiger Erfahrung quillt.

2) Dabei vertrete ich übrigens im Gegensatz zu der üblichen „Einleitung" die Auffassung, daß Galater und Römer zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgen (so schon Lightfoot, Hort); nur so begreift sich Römer ganz, wenn man darin den beruhigten Nachhall der durch die galatischen Wirren in Paulus angeregten, in Galater stürmisch hinausgeworfenen, dann in manchem Gespräch mit seinen Gefährten immer wieder durchdachten Gedanken sieht.

nichts, noch einige Jahre weiter zurückzugehen. Noch bevor Paulus ſich mit den Judaiſten auseinanderzuſetzen hatte, die in ſeine Gemeinden einfielen, hatte er ſich mit dem Judaiſten auseinandergeſetzt, den er im eignen Herzen trug. Noch im Römerbrief tritt uns ja deutlich entgegen, wie ſehr Paulus als ein Jude empfindet [1]; wie ſehr ihm der Gedanke liegt, daß die Heiden das Heil nur erlangen können, wenn ſie in die Stammgemeinſchaft Israels eingepfropft werden; wie ihm das Geſetz als eine notwendige, nützliche Gottesordnung feſtſteht. Das Damaskuserlebnis hatte — ſo ſahen wir — ſeine bisherige rabbiniſche Stellung gebrochen: Aufhebung des Geſetzes, Univerſalismus des Heils hatte er als Konſequenzen der großen Heilstat Gottes erkannt. Der Bruch erſchien ihm ſelbſt als ein totaler. Aber das ſchließt nicht aus, daß er in emſiger Gedankenarbeit die neuen Erkenntniſſe mit den alten Vorausſetzungen zu vermitteln beſtrebt war, daß er alsbald nach ſeiner Bekehrung ſein Syſtem — ſoweit man bei einem rabbiniſch geſchulten Denker von einem ſolchen reden darf [2] — entwickelte: daß er auch damals ſchon die Formel von der durch der Menſchen Handeln nicht zu gewinnenden, aber durch Gottes Gnade beſchafften Gerechtigkeit gefunden hat. Das erſcheint mir geradezu als ein pſychologiſches Poſtulat, ſobald man ſich einmal überzeugt hat, daß der in dieſer Formel zum Ausdruck gebrachte Gedanke nichtet was Nebenſächliches, ſondern Kern und Stern des pauliniſchen Evangeliums iſt.

Zuzugeben iſt andrerſeits, daß es die Auseinanderſetzung mit dem Judaismus war, die Paulus wieder ſtärker auf dieſe in der Selbſtauseinanderſetzung mit dem eignen Judentum gewonnenen Formeln zurückgreifen ließ. Bei ſeiner Miſſionspredigt unter den Heiden hatte er dazu weniger Anlaß: das belegen eben die Theſſalonicher- und Korintherbriefe. Sobald er mit Juden, zumal

1) Dies iſt neuerdings von Harnack in ſeinen „Neuen Unterſuchungen zur Apoſtelgeſchichte“ (Beiträge IV, 1911, 28—47) mit Recht energiſch geltend gemacht worden.

2) „Es iſt ein Denken von Fall zu Fall, ohne Sinn für den ſyſtematiſchen Zuſammenhang eines Ganzen“, ſo charakteriſiert Wrede, Paulus S. 49, trefflich dieſe rabbiniſche Art bei Paulus.

rabbinisch-palästinensischen Juden zusammenstieß, drängte sich die Frage nach der Zechuth als Vorbedingung für das Heil ganz von selbst auf. Da galt es für Paulus zu zeigen, daß diese Vorbedingung, wenn auch in ganz anderem Sinne als das Judentum meinte, vorhanden, daß also die alte Gottesordnung nicht einfach beiseite gestellt, aufgehoben, sondern in höherem Sinne doch erfüllt sei.

Die Lehre von der Rechtfertigung aus (durch) Glauben gehört also wesentlich zu dem Evangelium des Apostels; sie ist nicht nur eine Kampfeslehre im judaistischen Streit, wenn sie auch in diesem stärker zur Geltung kommt.

IV.

a. Einer Auseinandersetzung mit dem Judentum in sich, mit dem Judaismus um sich ist des Apostels Formel entsprungen. Das prägt sich aus in ihrem antithetischen Charakter: daß der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben. Hiermit ist aber zugleich gegeben, daß die Formel, weil nicht der freie reine Ausdruck eines positiven Gedankens, etwas Fremdartiges in die Anschauungen des Apostels hineinbringt.

Mit dieser Darlegung üben wir eine gewisse Kritik: das hätte früher als ein Übergriff gegolten: der Ausleger hat sich unter, nicht über die Schrift zu stellen, so lautet ein oft wiederholtes Prinzip theologischer Hermeneutik. Dabei ist nur ein zwiefaches verwechselt: einmal die fromme Beugung unter die in der Schrift zu unserm Gewissen redende Stimme Gottes (1 Thess. 2, 13) und die wissenschaftliche Erkenntnis dessen, was Paulus bei seinen Worten gedacht hat, mit andern Worten fromme und wissenschaftliche Schriftbetrachtung; sodann die philologische Konstatierung dessen was dasteht und die in kongenialer Interpretation zu erhebende Intention des Schreibenden. Auf dies letztere kommt es hier an, d. h. es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß Paulus immer das gerade hat sagen wollen, was er gesagt, geschrieben hat. Klagt er doch selbst in seinen Briefen über Mißverständnisse (2 Kor. 1, 13), werden doch schon im 2. Petrusbriefe seine Briefe als schwerverständlich (*δυσνόητα* 3, 16) bezeichnet. Läge unsere

Hermeneutik nicht ſo darnieder, ſo würde es derartiger Erörterungen gar nicht bedürfen: wir würden wiſſen, daß der theologiſche Ausleger ſich einer Aufgabe nicht entziehen darf, welche z. B. die juriſtiſche Interpretation längſt als unumgänglich erkannt hat: über den Wortlaut des Geſetzes zurückzugehen auf die Intentionen des Geſetzgebers. Wie bei Zitaten, bei denen der Autor eine fertig vorgefundene Form zum Ausdruck ſeiner Gedanken verwendet, des Auslegers beſondere Aufgaben harren, ſo auch bei Formeln, die wie die unſrige in ihrer antithetiſchen Form ſchon zeigen, daß ſie nicht ganz frei entworfen, ſondern in einer gewiſſen Bindung an Vorhandenes geſchaffen ſind.

Wir können das gleich an den beiden Schriftſtellen beobachten, an die der Apoſtel ſeine Rechtfertigungslehre anknüpft: anknüpft, ſage ich abſichtlich, denn es ſteht nicht ſo, daß er ſie daraus ſchöpfte, ableitete, wenn es ſich ihm ſelber auch vielleicht ſo darſtellt. Es iſt die Art rabbiniſcher Exegeſe, daß ſie ihre Gedanken an die einzelne Schriftausſage heranbringt und dann in oft kühnen Vermittlungen ſo damit verknüpft, daß ſie daraus entwickelt zu ſein ſcheinen.

Die beiden Stellen ſind Hab. 2, 4 und Gen. 15, 6: „Mein Gerechter wird durch ſeine“ (oder vielleicht auch „durch meine“) Treue leben“, ſagt Gott durch den Propheten. Paulus zitiert nach LXX ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται und verbindet hierbei δίκαιος ἐκ πίστεως (während wir z. B. Hebr. 10, 38 die kontextgemäße Verbindung ἐκ πίστεως ζήσεται leſen). So hat Paulus in dieſer Schriftſtelle einen Beleg für δίκαιος ἐκ πίστεως und weiteres begehrt er nicht; es gibt alſo nach der Schrift ein „gerecht ſein aus Glauben“, und dieſem wird Leben, d. h. das Heil zugeſprochen. Die andere Stelle mag urſprünglich meinen, wie Gunkel überſetzt: „Abraham glaubte Jahve auch diesmal und daran erkannte der ſeine Frömmigkeit.“ Das Spätjudentum aber hat ſie anders aufgefaßt, wie wir an der LXX Überſetzung ſo gut wie an den Midraſchim ſehen: „Abraham glaubte der Verheißung Jahves und das rechnete der ihm zu als eine Gerechtigkeit“, d. h. als ein Verdienſt. Wenn Paulus das nun übernimmt, ſo meint er es gewiß nicht in dem Sinn der Rabbinen: ihm iſt

Abrahams Glaube nicht eine verdienſtliche Leiſtung, die Gott neben andern anrechnet: er lieſt aus dem Zitat heraus, daß der Glaube = Gerechtigkeit geſetzt wird; daß alſo die Glaubensgerechtigkeit, von der er, Paulus, redet, die den Inhalt ſeiner Predigt an Heiden und Juden ausmacht, ſchon die bei Abraham geltende Gottesordnung darſtellt. Daß das Schriftzitat faktiſch vielmehr dem rabbiniſchen als dem pauliniſchen Gedanken entſpricht, daß das ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην die Gedanken in eine ganz andere, von Paulus nicht gewollte Richtung lenken konnte, ja lenken mußte, darüber ſieht der Apoſtel hinweg.

Wie bei dieſen Zitaten in der pauliniſchen Verwendung ſich Fremdes unterſchiebt und damit die Gefahr entſteht, daß nun der urſprüngliche Sinn gegen den eingelegten reagiert, ſo auch bei der Formel von der Glaubensgerechtigkeit ſelbſt: Paulus redet von δικαιοῦσθαι — οὐκ ἐξ ἔργων νόμου ἀλλ' — ἐκ πίστεως, daneben einigemal von διὰ (τῆς) πίστεως, Röm. 3, 22. 25. 30; Gal. 2, 16, einmal auch von πίστει, dat. instr. Röm. 3, 28. Was verſteht er hierunter?

b. Allem zuvor ſtellen wir feſt, daß δικαιοῦσθαι bei Paulus wie bei den Rabbinen von einem forenſiſchen Urteil Gottes geſagt wird: das iſt oft genug erörtert und bedarf keines erneuten Beweiſes[1]): gerecht iſt, wen Gott für gerecht erklärt. Das ſetzt eigentlich den Gedanken an das Endgericht, bei dem aus den himmliſchen Büchern das Schuldkonto und das Verdienſtkonto vorgeleſen werden: wo dieſe ſich heben, oder letzteres gar überwiegt, da ſpricht Gott ſein: rein, gerecht aus, und damit iſt die Vorbedingung zur Erlangung der Seligkeit, der Teilnahme an den Freuden der Gottesherrſchaft gegeben. Das kann aber anteci-pando in jedem Augenblick des Menſchenlebens geſchehen; Gott kann gleichſam einen Kontoauszug, eine Bilanz machen laſſen.

Die Vorausſetzung dieſer ganzen Ideenwelt iſt natürlich, daß Gott dieſelben ſittlichen Maßſtäbe anwendet wie die Menſchen, ſodaß der Menſch, wenn ihm auch nicht alles bewußt iſt und er

1) Vgl. vor allem Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch ſ. v., neuerdings Feine, Theologie des Neuen Teſtaments, 1910, S. 407 ff.

darum keinen vollſtändigen Überblick über den Stand ſeines Konto bei Gott hat[1]), doch einigermaßen ſelbſt die Rechnung von Schuld und Verdienſt aufſtellen kann.

Andererſeits ſteckt dem Rabbinen im Blut die für die ſemitiſche Religion charakteriſtiſche Unterordnung unter den ſouveränen Gotteswillen: Gott iſt durch keine menſchlichen Maßſtäbe gebunden, Gott kann, was er will, wer will ihm Vorſchriften machen? und was Gott tut, das iſt eben recht. Dieſelbe Gleichſetzung des höchſten Willens mit unbeſchränkter Willkür, die den ſpäteren Nominalismus des Mittelalters charakteriſiert. Daß auch Paulus davon etwas hat, weiß jeder Leſer des Römerbriefs (vgl. beſ. 9, 14 ff.). Es ſteht alſo bei Gott, welchen Maßſtab er für ſeinen Gerechtſpruch anlegen will.

α. Wenn Paulus nun ſagt: Gott rechtfertigt *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου ἀλλὰ ἐκ πίστεως*, ſo erweckt das zunächſt den Anſchein, als habe Gott an die Stelle der bisherigen Bedingung: Innehaltung des Geſetzes in all ſeinen Einzelſatzungen, die neue geſetzt: Glauben, als ſei alſo der Glaube die Leiſtung des Menſchen, die Gott als Gerechtigkeit anrechne. Dieſe Auffaſſung vertrat der Pietismus mit der Modifikation, daß Gott einſtweilen den Glauben anrechne als Gerechtigkeit im Hinblick auf die nachfolgende Heiligung: der Glaube alſo gleichſam die Anzahlung ſei, die Gott — aus Gnaden — für das Ganze nehme[2]). Es bleibt ſchließlich bei der alten nomiſtiſchen Faſſung: der Menſch hat etwas zu leiſten und Gott erkennt dieſe Leiſtung dann an, nur daß das Maß des zu Leiſtenden herabgeſetzt erſcheint. Das kann die Meinung des Paulus nicht ſein.

β. Dem Gedanken menſchlicher Leiſtung entgeht man, wenn man die Rechtfertigung als Anrechnung einer fremden Leiſtung, der Gerechtigkeit Chriſti faßt: ſo die altproteſtantiſche Orthodoxie, wobei dann die weitere Frage aufgeworfen wurde, ob es Chriſti

1) Vgl. hierzu 1 Kor. 4, 4; daß Gott oft anders urteilt als die Menſchen, zeigt Jeſus gern, z. B. Luk. 18, 14.

2) Dieſe Auffaſſung iſt auch jetzt noch verbreitet: Gott nimmt ein Werdendes für ein Seiendes, Beyſchlag II, 199; Gott nimmt ihre Geſinnung für die Tat, Seeberg, S. 241.

oboedientia passiva, d. h. das im Todesleiden erworbene Verdienst, oder auch schon seine oboedientia activa, d. h. die im Leben durch Gesetzeserfüllung faktisch geleistete Gerechtigkeit sei, die zur Anrechnung komme [1]). Außer Stellen wie Gal. 2, 17 δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (doch vgl. die analoge Formel ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι, Gerechtigkeit innerhalb der Gesetzesordnung suchen, bezw. erlangen 3, 11; 5, 4, welche zeigt, daß ἐν Χριστῷ hier nicht im Sinne Deißmanns von realer Gemeinschaft mit dem Erhöhten genommen werden muß, sondern einfach die Christusordnung, das Christentum bedeutet), Röm. 3, 24 ff., Christus von Gott hingestellt als ἱλαστήριον, ist es besonders Röm. 5, 18 f., wo Christi ὑπακοή als Grundlage eines δικαίωμα (hier = Rechttat im Gegensatz zu παράπτωμα Fehltritt) erscheint, das, von einem geleistet, für alle gilt. Aber es ist schon bezeichnend, daß in dieser Erörterung der Hauptbegriff πίστις fehlt. Von der Unio mystica mit dem erhöhten Herrn aber, auf die Karl und Schaeder hinweisen, ist in den von der Rechtfertigung des Sünders handelnden Ausführungen bei Paulus nicht die Rede.

γ. Endlich könnte man im Sinne jener rabbinischen und auch paulinischen Gedanken von Gottes souveräner Freiheit, auch jede Leistung ausschaltend, sagen: Gott erklärt eben kraft seiner unbeschränkten Gnade den Sünder für gerecht, sobald dieser nur glaubt. Dies ist die in der modernen Theologie am meisten bevorzugte Linie [2]), die dem Gedanken des Apostels wohl auch am nächsten kommt. In der Tat findet sich bei Paulus die Formel δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ Röm. 4, 5. Aber wenn man dies in dem Sinne versteht, daß Gott einfach kraft seiner unbeschränkten Selbstherrlichkeit einen Sünder für gerecht (in dem rabbinischen Sinn der Schuldlosigkeit, der sittlichen Unanfechtbarkeit) erklärt, so träte damit ein Moment des Unwahren, Unsittlichen in die Vorstellungsreihe ein, das Paulus bei aller Betonung der Souveränität Gottes

1) Auch Feine, Theologie, S. 402, redet noch von einem „Zurechnen der erlösenden Wirkung des Todes Christi".

2) In dies paradoxe, aber eben von Gott zur Beschämung alles fleischlichen Verstandes gewollte Verhältnis sich schicken, das eben heißt Glauben (Holtzmann II, 125); Gnadenspruch göttlicher Selbstherrlichkeit (II, 130).

nie gebilligt hätte. Und es bleibt doch dabei: Objekt des δικαιοῦν iſt nicht der ἀσεβής als ſolcher, ſondern der Glaubende, ebenſo wie es in Gal. 3, 8 nicht die Heiden ſind, ſondern eben die Gläubigen aus den Heiden.

Man kommt aus dieſem Dilemma:

eigene Leiſtung,
fremde Leiſtung,
keine Leiſtung

nur heraus, wenn man ſich klar macht, daß das ganze Schema der Rechtfertigung im Sinne gerichtlich-rechneriſcher Gerechterklärung, ſo gewiß der Wortlaut von δικαιοῦν es fordert — dem Sinn des pauliniſchen frommen Gedankens nicht entſpricht. Paulus will ſagen: wer da glaubt, hat das Heil; denn er ſteht jetzt in dem rechten Verhältnis zu Gott; das Trennende, die Sünde, iſt beſeitigt; an Stelle der Feindſchaft iſt Frieden getreten. Dies in dem rechten Verhältnis zu Gott ſtehen läßt ſich altteſtamentlich rabbiniſch ausdrücken „gerecht ſein bei Gott", d. h. Gottes Willen entſprechen; nur darf man dabei nach Paulus weder an ein dem Geſetz entſprechen denken (das iſt ja eben als Ausdruck des Willens Gottes abrogiert), noch darf man gerecht im ſittlich bürgerlichen Sinne verſtehen (davon iſt zunächſt garnicht die Rede), gerechtſein iſt für Paulus lediglich Ausdruck eines religiöſen Verhältniſſes: gott wohlgefällig, der Gnade Gottes teilhaftig ſein.

Man bezeichnet ſeit Ritſchl den Rechtfertigungsakt oft als ein ſynthetiſches Urteil[1]): Gott füge zu dem Du biſt ein Sünder in freier Gnade hinzu: Du Sünder biſt in meinen Augen gerechtfertigt

entweder weil er auf jede Leiſtung verzichtet,
oder weil er ihm Chriſti Leiſtung anrechnet,
oder weil er ihm den Glauben als Teilleiſtung anrechnet.

Ich meine, daß nichts von alledem den Gedanken des Apoſtels wirklich trifft, für den Gottes Rechtfertigungsurteil ein analy-

1) Ritſchl, Rechtf. u. Verſ. II, 325; Feine, Theol. des Neuen Teſtaments, S. 403.

tisches Urteil ist in dem Sinne, daß Gott ein faktisch hergestelltes neues Verhältnis anerkennt. Wer glaubt, steht in einem neuen Verhältnis zu Gott, in dem rechten gottgewollten Verhältnis, ist also de facto gerecht in diesem rein religiösen Sinne [1]).

Man darf nur nicht den naheliegenden Fehler machen, dem von Paulus ausschließlich zur Kennzeichnung eines religiösen Verhältnisses gebrauchten Begriff gerecht, d. h. Gottes Urteil entsprechend, irgend welchen positiv sittlichen Inhalt beizulegen [2]).

c. Es handelt sich — um dies noch einmal so bestimmt wie möglich zu wiederholen — für Paulus nur darum, daß der Mensch im Glauben das von Gott dargebotene Heil annimmt: im Glauben hat der Mensch das Heil. Das Heil liegt sozusagen noch vor dem Glauben; mit dem Moment des Gläubigwerdens fällt das Moment des des Heiles Gewißwerdens zusammen. Die aus dem nomistischen Leistungsschema herübergenommene Formel aber erweckt den Schein, als fordere Gott erst den Glauben als Leistung, um daraufhin dann sein Urteil zu sprechen, das die Voraussetzung des Heilsempfangs bildet. Aber das ist hier sowenig gemeint wie bei Jesus: wenn ich jemand etwas gebe, so muß er es natürlich nehmen; dies Nehmen ist aber nicht eine Leistung, die ich durch das Geben lohne. Ja Paulus geht soweit, in dem Glauben wiederum eine Gotteswirkung im Menschen zu sehen; das Evangelium erweist sich eben darin als eine Gottesmacht, daß es in den Herzen der Erwählten unwiderstehlich eine Zustimmung, Annahme des dargebotenen Heils erweckt.

Religion ist Leben; Glauben ein Lebensprozeß von sozusagen

---

1) Statt der sehr mißverständlichen Ausdrücke analytisch und synthetisch, die in die Erkenntnistheorie, nicht in die Gerichtspraxis hineingehören, sollte man lieber konstatierend und konstruierend brauchen, wozu als 3. konstituierend kommt. Das Rechtfertigungsurteil Gottes ist konstatierend gemeint bei Paulus wie bei den Rabbinen: Gott erkennt einen Tatbestand an; er konstruiert ihn nicht willkürlich; sofern jede richterliche Entscheidung einen Rechtsbestand festlegt, ist das Urteil auch konstituierend, aber nicht als Gerechtmachung in dem Sinne einer Veränderung des sittlichen Habitus (Beck).

2) Nicht die Art des Urteilens faßt Paulus anders (synthetisch statt analytisch), sondern den Maßstab des Urteils: δικαιοσύνη ist für ihn rein religiös, nicht irgendwie religiös-ethisch, d. h. legal.

physiologischer Notwendigkeit; es ist ein Selbstwiderspruch, wenn man darauf die rechtlichen Kategorien der Leistung und des Lohnes anwendet. Wird die Blume von der Sonne bestrahlt zum Lohne dafür, daß sie sich entfaltet? Nein, der Sonnenstrahl belebt sie und läßt sie sich entfalten. So wirkt Gott auf den Menschen ein, und der Mensch hat nichts zu tun, als dieser Einwirkung stille zu halten. Jenes ist Gnade, dieses ist Glaube. Und wenn Gott sich an dem offnen Blumenkelche, an dem ihm zugewendeten Menschenherzen freut, so tut er damit nicht einen weiteren Schritt auf dem Wege der Heilsmitteilung; er findet sein Werk gut. Das aber ist es im Grunde, was Paulus „rechtfertigen" nennt.

Das also ist der faktische Inhalt der paulinischen Rechtfertigungslehre: Durch das Evangelium von Christus, das im Menschen Glauben weckt, erlangt der Mensch das Heil. Aber es ist zuzugeben, daß die Formel, aus dem nomistischen Schema von Leistung und Gegenleistung geboren, irre führen kann, und daß jene abgelehnten drei Auffassungen alle gewisse Stützen in paulinischen Ausführungen haben [1]).

Dieser Ursprung der Formel erklärt es aber, daß in ihrer antithetischen Fassung ein dem Evangelium des Apostels sachlich fremder Zug darin mitklingt; der Glaube erscheint als menschliche Leistung und ist doch nur als gottgewirktes Echo auf Gottes Heilsdarbietung gemeint.

V.

a. Paulus redete von Erlangung der Gerechtigkeit wie die Rabbinen: aber was er unter δικαιοῦσθαι verstand, war doch etwas ganz anderes: jenen war es das Schlußurteil über des Menschen sittliches Verhalten; ihm lediglich Konstatierung des neu gewonnenen religiösen Verhältnisses zu Gott: wer das im Evangelium von Christus dargebotene Heil im Glauben annimmt, der ist gerecht,

1) Pfleiderer, Die paulinische Rechtfertigung, ZwTh. 1872, S. 193, formuliert (trotz Ritschl, Rechtf. u. Vers. II, 317 ff.) nicht unrichtig: „Die Erlösungslehre des Paulus ist das in den Formen der Gesetzreligion befangene Mittel zur Überwindung der Gesetzreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittels Vorstellungen, welche nur aus dem Gesetz entnommen sind."

d. h. so wie Gott ihn haben will. Von sittlichem Habitus war dabei garnicht die Rede. Hier lag noch ein Problem, und die Judaisten haben das bereits herausgefühlt, wenn sie mit ihrer Gesetzlichkeit sich als die wahren Gerechtigkeitsbringer im Gegensatz zu Paulus gaben (2 Kor. 11, 15).

Die Frage ist: was wird bei dieser Auffassung von der Gerechtigkeit als einer rein religiösen Verhältnisbestimmung aus der Sittlichkeit? Die Frage ist weiter: wenn das Evangelium Jesu als Fortsetzung und Vollendung der Prophetenpredigt die Religion in ihrer höchsten und reinsten Form als vollkommen und ausschließlich sittliche Religion — von allem Naturhaften und ebenso von allem Rechtsförmigen gelöst — darstellt, geht dann nicht durch die Predigt des Paulus eben dieses wichtigste, dieses wesentliche Moment verloren? die Frage ist endlich: wie verbindet Paulus die doch auch bei ihm unzweifelhaft vorhandenen ethischen Motive mit diesem religiösen Grundgedanken?

Darin hatten ja die Judaisten nicht ganz unrecht: die sittlichen Momente traten in der Heilsverkündigung des Paulus scheinbar zurück. Man hat neuerdings grabezu behaupten können, in seiner grundlegenden Missionspredigt sei davon garnichts vorgekommen [1]). Andrerseits ist unverkennbar, welch enorme Arbeit Paulus als Erzieher seiner zunächst heidenchristlichen Gemeinden geleistet hat [2]). Paulus kann sich ein Christentum ohne Sittlichkeit im höchsten Sinne garnicht denken.

Darin liegt zugleich, daß Paulus auch hierin wieder dem Evangelium Jesu weit näher steht, als es zunächst den Anschein hat. Wie er in seinen Mahnungen vielfach durch Herrenworte bestimmt ist — besonders in der ihm wichtigsten zum Verzicht auf Geltendmachung des Rechts gegenüber dem Unrecht zufügenden [3]), so ist seine ganze Auffassung von dem Christenstand als einem

1) Joh. Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden I, 1898; Munzinger, Paulus in Korinth, 1908.

2) Diese oft übersehene Seite wird neuerdings erfreulicherweise mehr betont; siehe außer meinem Buch „Die urchristlichen Gemeinden": Weinel, Paulus als Organisator, 1899.

3) 1 Thess. 5, 15; Röm. 12, 14. 17; 1 Kor. 6, 7 ff. (4, 12 f.).

Stand der Heiligkeit in Unsträflichkeit und Vollkommenheit mit Matth. 5, 48 zusammenzustellen, wenn nicht geradezu von einem derartigen Herrenwort abhängig. Wenn neuerdings viel davon geredet wird, Paulus setze den Christen ideell als sündlos, so ist das in dieser Behauptung liegende Wahrheitsmoment Beweis genug, wie wenig das Sittliche bei seiner Predigt verloren geht.

b. Aber die Hauptsache bleibt: stehen diese beiden Seiten nun unvermittelt nebeneinander, oder hat der Apostel selbst eine Verbindung zwischen denselben herzustellen gewußt?

Wir konstatieren hier zunächst noch einmal den rein religiösen Charakter des Rechtfertigungsgedankens: er nimmt zunächst auf das sittliche Tun des Menschen gar keine Rücksicht, auch nicht in der Form, daß künftiges Rechtverhalten als Konsequenz des Glaubens ins Auge gefaßt werde. Er besagt nur, daß das bisherige Mißverhältnis zu Gott beseitigt und an seine Stelle das normale Verhältnis getreten ist, d. h. konkret geredet, daß dem Menschen seine Schuld erlassen, seine Sünde vergeben ist, und er jetzt bei Gott in Gnaden steht. Es heißt vielleicht den Gedanken des Apostels verkürzen, wenn man die Rechtfertigung einfach mit Sündenvergebung gleichsetzt; es gehört noch eine Menge anderer Züge dazu: alles was bisher trennend zwischen Gott und Mensch stand, ist abgetan: das Gesetz, die Engelmächte, die Sterngeister, der Satan, die Sünde, das Fleisch. Und zu all diesem Negativen kommt als positives Moment die Gotteskindschaft mit ihrem Recht des Gottvertrauens, der Gebetszuversicht: neben der Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* steht, ihr gleichwertig, Gal. 3, 26 *υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως*. Dies ist das Komplement zu Beseitigung der Feindschaft und Schuld. Man braucht nur Röm. 5 und 8 zu lesen, um zu sehen, welch beseligende Gefühle diese Gewißheit in Paulus auslöst: das ist es, wonach er sich gesehnt hatte; das hat er jetzt in Christo gefunden [1]). Innerhalb dieser Gedankenreihe ist zu-

1) Einmal, Gal. 5, 5, scheint es, als bedeute *δικαιοσύνη* für Paulus vielmehr ein Hoffnungsgut: bei dem Doppelcharakter, den fast alle Heilsgüter bei ihm tragen, gegenwärtig und eschatologisch — vgl. z. B. *ἀπολύτρωσις*, *υἱοθεσία* — wäre das an sich nicht befremdlich. Aber Gal. 5, 5 will anders verstanden sein. Die Worte *πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης*

nächſt von dem Anderswerden des ſittlichen Verhaltens nicht die Rede.

Andrerſeits ſteht feſt, daß nach Paulus offenbar meſſianiſch-eſchatologiſch bedingter Überzeugung jeder Chriſtgläubige den Geiſt Gottes, der zugleich Chriſti Geiſt iſt, hat [1]) und daß dieſer Geiſt nicht nur in außerordentlichen Wirkungen wunderbar-ekſtatiſcher Art wie Prophetie, Gloſſolalie, Heilgaben uſw. — ſich kundtut, ſondern vor allem auch in der inneren Heilsgewißheit und Gebetszuverſicht (Röm. 8, 15 f. 26) und in den Antrieben zum Guten (Gal. 5, 18; Röm. 8, 14): alles Wohlverhalten des Chriſten erſcheint als Frucht, d. h. naturgemäße, ſelbſtverſtändliche Auswirkung dieſes Geiſtes (Gal. 5, 22).

Zwiſchen dieſen beiden Gedankenreihen beſteht nur ſcheinbar kein Zuſammenhang. Zwar verbindet beide der Begriff der Gnade: und es läßt ſich nicht leugnen, daß neben der Idee der Gnadengeſinnung Gottes, wie ſie in der Sündenvergebung zum Ausdruck kommt, für Paulus auch die Idee einer göttlichen, in den Menſchen eintretenden Kraft vorhanden iſt: 1 Kor. 12, 4 f. ſtellt er *χαρίσματα* und *ἐνεργήματα* zuſammen, und auch 15, 10 erſcheint Gottes Gnade als etwas mit Paulus in Gemeinſchaft wirkendes. Dennoch trifft Auguſtin mit ſeiner Vorſtellung von der gratia infusa die Gedanken des Apoſtels durchaus nicht: wenn Paulus von dem ſich in Liebe auswirkenden Glauben ſpricht (Gal. 5, 6), ſo iſt das eben etwas ganz anderes als Auguſtins fides formata caritate, wobei der an ſich wertloſe menſchliche Glaube erſt durch die von Gottes Gnade eingeflößte Liebe Form und Wert empfängt. Es iſt das katholiſch verkürzte Verſtändnis des Paulus bei Auguſtin, d. h. ein ſtarker Schritt vom

---

ἀπεκδεχόμεθα ſind nach dem Schema b a b a b geordnet: *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* iſt da; dieſer ſteht eine *ἐλπίς* zu und in Kraft des *πνεῦμα* erwarten die Glaubensgerechten deren Verwirklichung. Die Formel zeigt, wie ſtark *δικαιοσύνη* im rabbiniſchen Sinne Anſpruch auf künftiges Heil mit ſich führt; Paulus ſetzt dafür *ἐλπίς* ein, wie 1 Petr. 1, 9 *τέλος*.

1) Nach Gal. 3, 2 als Wirkung der Glaubenspredigt; Gal. 3, 26; 4, 6 aber zeigen, daß Paulus die Reihe bildet: durch den Glauben Gotteskindſchaft; zu deren Vergewiſſerung Geiſtesempfang.

Evangelium weg zum Nomismus hin; bei aller Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes ist doch der Ausgangspunkt für Augustin die Frage nach des Menschen Leistungen. Und die berühmte Formel: Gott kröne nur seine munera, wenn er unsere merita lohne, zeigt so recht, wie künstlich diese vom Judentum überkommene nomistische Betrachtungsweise des Katholizismus mit dem paulinischen Grundgedanken von der Gnade verknüpft wird [1]).

Es ist meines Erachtens auch nicht im Sinne des Paulus, wenn neuerdings protestantische Theologen die Vermittlung durch die Mystik gesucht haben: glauben heiße, mit dem erhöhten Herrn in eine mystische Gemeinschaft treten, deren Wirkungen sich dann auch auf sittlichem Gebiet äußern [2]). Paulus sagt nirgends, daß πίστις für ihn derartiges bedeute. So wichtig ihm die Gedankengänge der Mystik sind, den Gedanken der Glaubensgerechtigkeit hält er davon ganz getrennt. Glaube ist das unbedingte Vertrauen zu Gott, der, wie er das Seiende aus dem Nichtsein gerufen hat, so auch von den Toten erwecken kann (Röm. 4, 17), speziell aber die vertrauensvolle Annahme seiner Verheißungen (bei Abraham), seines Evangeliums, das heißt der Darbietung des in Jesus Christus dem Gekreuzigten gegebenen Heils [3]); es ist die Anerkennung dessen, daß alles Heil von Gott beschafft ist und dargeboten wird, daß der Mensch Gott gegenüber nur rezeptiv ist; es ist mehr: es ist die Rezeption, die An- und Aufnahme dieses dargebotenen Heiles selbst. Und da das einer ausdrücklichen Willenserklärung, einer Forderung Gottes entspricht, ist dieser Glaube ein Gehorsam, eine sittliche Tat, und dennoch keine Leistung und auch nicht ohne weiteres der Anfang für ein bestimmtes sittliches Verhalten.

Seit Holsten ist mit Nachdruck auf die Gedanken von σάρξ

1) Dasselbe sagt schließlich auch schon der Pharisäer im Gleichnis Luk. 18, 11, wenn er Gott dankt dafür, daß er besser ist als andere.

2) Vorsichtig anbahnend H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie[1] II, 123 f. Andere sind weiter gegangen.

3) Vgl. E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, 1899, 93 ff.

und πνεῦμα als das eigentlich Kennzeichnende und Entscheidende der Pauliniſchen Erlöſungslehre hingewieſen worden. Wie der Apoſtel im Fleiſch eine dem Menſchen infolge ſeiner Sinnlichkeit innewohnende widergöttliche Macht der Sünde annehme, ſo gelte ihm eben das Chriſtentum als die wahre Religion, weil hier im Geiſt Gottes ſich eine überlegene göttliche Kraft zur Bekämpfung der Sünde zeige. Die Frage, wie der σάρξ-Begriff bei Paulus zu faſſen ſei, iſt eine der ſchwierigſten; ich bin auch überzeugt, daß die Herleitung aus dem Hellenismus, ſo verbreitet ſie gegenwärtig iſt — und Reitzenſtein hat auch für die bislang als ſpezifiſch pauliniſch behandelte Vorſtellung von dem πνεῦμα als neuer göttlicher, ſittlich umbildender Potenz unabweisbare Parallelen aus dem Hellenismus beigebracht[1]) —, doch noch keineswegs erwieſen iſt: ſie hat ihre Wurzeln in rabbiniſchen Gedankengängen vom böſen Trieb, und in perſönlichen Erfahrungen des Apoſtels, der nicht nur die lähmende Schwäche ſeines Leibes, ſondern auch die Reizungen der Sinnlichkeit ſchmerzlich gefühlt hat. Aber wie immer Paulus über das Weſen und den Urſprung der σάρξ gedacht hat: entſcheidend iſt, daß er — darin wieder ganz mit Jeſus zuſammentreffend — die Sünde nicht in ihren einzelnen Erſcheinungsformen kaſuiſtiſch betrachtet, ſondern in allem nur Ausflüſſe der gottfeindlichen Richtung des Herzens ſieht. Streng genommen gibt es nur eine Sünde: den Unglauben, alles andere ſind nur Konſequenzen davon.

Und ſo iſt ihm auch der Geiſt Gottes nicht von ungefähr eine ſittliche Kraft im Menſchen; vollends nicht eine naturhafte Gegenwirkung gegen die σάρξ. Sondern es iſt eben — wie wir ſahen — der Geiſt der Heilsvergewiſſerung, der Geiſt der Gebetszuverſicht, der ſich auch in ſittlicher Hinſicht als ein Geiſt der Heiligung an dem Chriſten bewährt. Luther hat hier den Apoſtel aus ſeiner perſönlichen Erfahrung heraus richtig verſtanden und interpretiert, wenn er als Gegenmittel gegen alle Verſuchungen und Reizungen zur Sünde Glaubensſtärkung fordert. Wer im Sinne des Paulus glaubt, das heißt ſeines Heiles als einer

1) Die helleniſtiſchen Myſterienreligionen, 1910.

Gottesgabe froh gewiß ist, der hat darin den stärksten, den vollkommenen Antrieb und die ausreichende Kraft zur Überwindung aller Sünde.

So empfindet Paulus den Hiatus nicht, den alte und neue Kritiker seiner Position zwischen seinen religiösen und seinen ethischen Gedankengängen konstatiert haben. Es bedarf für ihn keiner gedankenmäßigen Vermittlung zwischen der Glaubensrechtfertigung und den praktisch-sittlichen Forderungen, daß der Christ in jeder Hinsicht sittlich unsträflich erfunden werden müsse. Wer das Heil erlebt hat, dieses Freiwerden von dem Fluch des Gesetzes, diese Lösung von aller Schuld, der weiß — wie Luther es klassisch formuliert hat, daß wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Leben aber ist nicht bloß Genießen, sondern auch wirken. Für den, der alles Heil Gott dankt, versteht es sich dann von selbst, daß er Gott in allem zu Willen ist: so setzt sich der eine Gehorsamsakt des Glaubens dann doch fort in einem Gebundensein an Gott, ihm dienen (δουλεύειν 1 Thess. 1, 9 u. o.). Und wie der Glaube seine Näherbestimmung empfängt dadurch, daß Gott sein Heil in Christus beschafft und dargeboten hat, so ist auch dieses Gottdienen des Gläubigen bestimmt durch das was in Christus als Gottes Wille vor uns hingetreten ist: Christi Vorbild (Phil. 2, 5 ff., 1 Thess. 1, 6, 1 Kor. 11, 1) spielt bei Paulus eine weit größere Rolle, als man gemeinhin denkt; daneben Christi Gebot, Christi Gesetz. Es gibt für Paulus — von gewissen Nebengedanken abgesehen — keine ethischen Motive, die nicht in dieser inneren Heilserfahrung wurzelten: die Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen, das heißt die Gewißheit von der Gnade Gottes wirkt Geduld, Ausdauer, Hoffnung (Röm. 5, 3 ff.); das Bewußtsein Gott geweiht zu sein, Christus anzugehören, läßt den Christen von allem Heidnisch-unreinen sich absondern; der Gedanke, daß der Bruder ein durch Christus erlöster ist, läßt jede auch scheinbar noch so geringfügige Versündigung gegen ihn als etwas dem Christen innerlich unmögliches erscheinen (1 Kor. 8, 11); die Größe des erfahrenen Heils und die Zuversicht auf Gottes noch größere Macht läßt auch die schwersten Opfer leicht erscheinen. Nur von der Heilsgewißheit

aus ist Paulus, wie in den religiösen so in den ethischen Gedankengängen zu verstehen [1]).

Es handelt sich für Paulus um Gewißheit der Gnade Gottes (Sündenvergebung), nicht um Gnadeneinflößung (Kraftzuwachs). Nicht Augustins, sondern Luthers Verständnis trifft den wirklichen Sinn des Apostels.

3.

Religiöse Erfahrung und Psychologie.

Von

Geh. Konsistorialrat Prof. D. **Wilhelm Schmidt** in Breslau.

Als Anknüpfungspunkt der Anschauung, als sinnlich sichtbarer Anhalt für den Gottesgedanken mag in der Erinnerung der Völker aus den Tagen gemeinsamer Jugend und gemeinsamer Vorzeit der Himmel, wie er sich scheinbar über uns wölbt, geblieben sein. Keine Religion ohne Gott [2]). Die in China

1) Dies im Gegensatz zu Wrede, Paulus, S. 77: „die Frage der persönlichen Heilsgewißheit spielt deshalb bei ihm keine Rolle".

2) So auch C. P. Tiele, „Grundzüge der Religionswissenschaft". Deutsche Ausgabe 1904, S. 38. Auch Ed. v. Hartmann erkennt, der Glaube erlange erst dadurch religiösen Charakter, daß sein Objekt Gott ist: „Keine Religion ohne Gottesvorstellung. Die Gottesvorstellung ist der bewußte Ausgangspunkt aller Religion." „Religion des Geistes" S. 8. Rudolf Eucken dagegen „Der Wahrheitsgehalt der Religion" 1901, S. 155, antwortet auf die Frage: „Was gehört wesentlich und unerläßlich zur Religion, zur Religion in allem und jedem Sinne? Jedenfalls dieses, daß sie der nächsten unmittelbar vorhandenen Welt eine andere des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält. Ohne einen Gottesglauben ist Religion möglich. Dies zeigt der alte und echte Buddhismus. Ohne eine Zweiheit der Welten, ohne Ausblicke in ein neues Sein wird sie ein leeres Wort." „Jene

jetzt allein als orthodox geltende Religion Khungfutses spricht nicht dagegen. Er selbst scheint die Bezeichnung Gott vermieden zu haben, weil sie leicht zu grob sinnlichen Vorstellungen führen könne. Und gleich nach seinem Tode 478 v. Chr. begann der Kultus seiner Person. Seit 54 n. Chr. werden ihm Opferfeste gefeiert und Tempel errichtet. Heute hat jeder größere Ort in China seinen Khungfutse-Tempel. Auch im Buddhismus, den man dafür anführt, daß es Religion geben könne ohne Gottesgedanken, ursprünglich vielleicht eine rein moralische Reform, ein Versuch, die Erlösung durch eigene Anstrengung zu bewirken, wird bald der Buddha mit allen Attributen der Gottheit bekleidet und die gesamte Mythologie auf ihn übertragen. In Tibet gelten neben dem Glauben an Buddha und seine Wahrheiten Gebete und Opfer an ihn als charakteristische Zeichen für die Bekenner.

Sicherlich hätte der Anblick des Himmels die Gottesidee dem Menschen nicht eintragen oder in ihm auslösen können, wenn er nicht die Anlage dazu, die Nötigung zu ihrer Konzeption in sich vorgefunden, wenn diese nicht zur Eigenart des Menschengeistes von Haus aus gehört hätte.

Der Mensch ist seinem ureigensten Wesen nach zu Gott hin geschaffen, und seine Seele kommt noch heute nicht zur Ruhe, bis sie ausruht in Gott. Gleichwohl kann er sich des Gottesgedankens nicht anders bewußt werden als nach den Gesetzen, unter denen allein es überhaupt für uns ein Bewußtsein gibt. Es erwacht erst im Rapport mit der Welt. Erst unter den Eindrücken der sinnlich wahrnehmbaren Umgebung.

Erst auf das Bewußtsein von den Dingen, den Gegenständen der sichtbaren Welt, folgt das Bewußtsein von uns selbst, unsrem Ich und dessen, wes dieses bedarf. Auf die conscientia rerum die conscientia sui. Auch wenn wir mit Paulus ohne Rückhalt bekennen, daß uns Gott die Kunde und Kenntnis von sich selbst

---

Ordnung muß nicht bloß an sich vorhanden, sie muß auch für uns wirksam sein. In unser Leben muß sie hineinragen, uns neue Ziele und Kräfte zuführen, unser Dasein auf eine neue Grundlage stellen. Sonst bleibt sie uns bei aller Hoheit fremd und gleichgültig."

offenbart hat, entbunden kann die so in uns schlummernde, der Anlage nach vorhandene Gottesidee nur und erst im Rapport mit der Sinnenwelt werden. Und dazu scheint in besonderem Grade der sichtbare Himmel das Anschauungsmittel gewesen und immer von Neuem geblieben zu sein.

Durch die Jahrtausende zittert ein Ton ohne Unterbrechung bis in die Sturm- und Drangperiode von heute, mild und beweglich, tröstlich und aufrichtend, als der Inbegriff alles dessen, was eines Menschen Herz zu stillen vermag in aller Not, zu fühlen in allem Ernst der Arbeit und hinzugeben an die höchsten Ziele des Strebens und Lebens: Himmel-Vater, himmlischer Vater, Vater im Himmel.

Vor 5000 Jahren oder noch früher nannten ihn die Arier, die noch weder Sanscrit noch Griechisch noch Lateinisch sprachen: Dyu-patar, Himmel-Vater.

Vor 4000 Jahren die südwärts an die Flüsse des Fünfstromlandes, Penjâb, gewanderten Arier: Dyâush-pitâ.

Vor 3000 Jahren die Arier an den Küsten des Hellespont: *Ζεὺς πατήρ*.

Vor 2000 Jahren die Arier Italiens: Ju-piter.

Vor 1000 Jahren unsre germanischen Vorfahren in ihren Wäldern: Tiu oder Zio.

Und wenn wir, das Geschlecht von heute, von manchen Gefahren bedroht, von Meinungsdifferenzen zerklüftet, doch im Sonnenschein der Großtaten unserer Väter nach einem Namen suchen für den ruhenden Pol in allem Wechsel der Zeit und ihrer Stimmungen, für den nie versagenden Trost in aller Bedrängnis, für den nie im Stich lassenden Bürgen der höchsten Ideale, die eines Menschen Seele bewegen: so können wir, die Spätgeborenen jener Äonen von Geschlechtern, noch immer keinen besseren Namen finden als „Vater unser, der Du bist im Himmel“ [1]).

Das will sagen: Wir erleben, wir erfahren noch immer den

---

1) M. Müller, „Über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“, S. 249.

unvergleichlich wirksamen Einfluß auf unser Innenleben, sobald es sich vertrauensvoll erhebt zu dem Vater im Himmel; sobald es sich beugt vor dem heiligen Gott und sich seinem guten, gnädigen Willen an uns erschließt. Siehe da: Eine religiöse Erfahrung der Menschheit, deren urkundliche Spuren uns noch die Sprache verrät.

I.

Und allerdings: Eine Macht ist die Religion nicht ohne die Erfahrung. Freilich ist an Gottes Segen alles gelegen. Aber wer sich Gott nicht öffnet, wer sich nicht von ihm segnen läßt und lassen will, dem kann selbst er nicht zu teil werden. Erst wenn sein Wille über unsre Herzen eine Macht und an ihnen geworden ist, kann von diesen aus der heilsame Impuls weiter getragen werden auf alle die Lebensgebiete, in denen wir stehen.

Die Religion ist nicht eine Fertigkeit, die sich einüben, auch nicht eine Disziplin, die sich erlernen läßt, sondern in ihrem tiefsten Grunde eine Bestimmtheit des Menschengeistes, die wir erfahren. Selbst die Gotteserkenntnis ist innerlich bedingt und tritt eben damit immer zugleich als innerliche Erfahrung auf.

Schon in der alten „heiligen" Sprache Indiens, dem Sanscrit, einem Hauptzweig der indogermanischen Sprachen, bedeutet das Wort „Glauben" sein Herz auf die Kraft Gottes richten, auf sie bauen. çrad-dha, *καρδίαν τιθέναι*.

Und vollends der grundsätzlich innerliche Charakter des Christentums, die Anbetung in Geist und Wahrheit, die Gottesoffenbarung in uns [1]) ist nicht einmal zu denken, ohne sie am eignen Herzen zu erleben.

So ist darüber kein Streit und hat kaum je einer im Ernste bestanden, daß es Religion im echten rechten Sinne nicht gibt, ohne ihrer innerlich gewiß zu werden, ohne ureigenste Erfahrung. Die Differenz beginnt erst, wo man bei dieser für sie entscheiden-

---

1) „... *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*" Röm. 1, 19. „... *ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί* ..." Gal. 1, 15.

den Bedeutung nicht stehen bleibt und der Erfahrung mehr zumutet.

Das ist seit den Tagen der Mystik vereinzelt und in Gruppen geschehen. Wo man von aller verstandesmäßigen Vermittlung bis selbst auf das bestimmte Bewußtsein absah. Wo man die vergleichende Nachprüfung des Selbsterlebten an der Erfahrung andrer Glaubensgenossen und der Geschichte weder anstellte noch für erforderlich ansah. Wiederum wo man mit der beginnenden Erschütterung des Glaubens unter Verzicht auf das angefochtene Bekenntnis sich auf die religiöse Erfahrung zurückziehen zu dürfen meinte.

Das Bekenntnis kann sie nicht ersetzen und auch nicht von ihm entbinden.

Sicherlich hatte Schleiermacher Recht in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" vor nun 113 Jahren, diese darauf hinzuweisen, daß die Frömmigkeit es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden [1]).

Es war die Zeit, in der die deutsche Bildung an alle Richtungen der Wissenschaft und der Kunst sich anzuschließen bemüht war, nur mit der Religion drohte sie, die Fühlung zu verlieren. „Gleich als wäre der Sinn für das Heilige wie eine veraltete Tracht auf den niederen Teil des Volkes übergegangen, dem es allein noch gezieme, in Scheu und Glauben von dem Unsichtbaren ergriffen zu werden" [1]).

Schleiermacher hält diese so befremdlich geringschätzige Stellung zur Religion nur dann für möglich, wenn man sie gar nicht kennt oder völlig verkennt. „Habt Ihr", ruft er ihren gebildeten Verächtern seiner Tage zu, „nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen ins Auge gefaßt, so kennt ihr noch gar nicht die Religion selbst, und was ihr verachtet, ist nicht sie" [2]). Alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Menschen weisen auf

1) 1799. Karl Schwarz-Ausgabe 1868, S. 20.
2) S. 15.

innere Erregungen und Stimmungen hin: auf sie gilt es, das Augenmerk zu richten. In das Innere einer frommen Seele muß man sich versetzen, wenn man ihre Begeisterung verstehen will. Wer nur immer das religiöse *Leben* selbst betrachtet, jene frommen Erhebungen des Gemüts, in die die ganze Seele aufgelöst ist und sich von ihnen beherrschen läßt zu allem Guten: der muß sich überzeugen, daß die Religion weder die Verachtung noch Vernachlässigung verdient.

Die Religion; nicht fromme Erhebungen des Gemüts *ohne Inhalt*, ohne bestimmte Glaubenssätze und Grundgedanken. Nicht fromme Erhebungen des Gemüts im Sinne von verschwommenen Gefühlen ohne unzweideutigsten Hinweis auf das, was der Wille Gottes von uns fordert, auf das Ziel, nach dem zu trachten uns befohlen ist.

Wer könnte von solchen *inhaltslosen* Erhebungen des Gemüts irgend eine Vorstellung haben; wer irgend etwas über sie aussagen, auch nur das Allergeringste; ja wer selbst von ihnen wissen und behaupten, daß es Erhebungen des Gemüts seien, wenn doch die Richtung, ob nach oben oder nach unten, wie alles Andre ganz unermittelbar bleibt. Wer könnte weiter von ihnen aussagen, daß es fromme Erhebungen seien, wenn doch der, der sie hat, sich selbst nichts Bestimmtes bei ihnen denken kann. Und wer vollends wäre imstande, an diesen *so* verstandenen sogenannten frommen Erhebungen des Gemüts das zu entdecken, was an der Religion Wahres und Wesentliches ist! An der Religion, diesem unvergleichlich machtvollen Faktor in der Gesamtheit der Menschheit.

Nein! Nicht darauf lenkt Schleiermacher das Augenmerk der Gebildeten unter den Verächtern der Religion an der vorletzten Jahrhundertwende: nicht auf fromme Erhebungen des Gemüts *ohne* Glaubens*inhalt* und -vorstellungen. Das würde eine ganz unvollziehbare Forderung sein. Denn etwas Inhaltloses kann gar nicht Gegenstand des Augenmerks sein. Nein! Schleiermachers Antithese lautet nicht: Religiöse Erfahrung *oder* Religiöse Sätze. Nicht: Fromme Erhebungen des Gemüts *oder* Bekenntnis. Als ob der bestimmt formulierte Glaube durch die „inneren Er-

regungen und Stimmungen“ [1]) ersetzt werden könnte, dürfte oder sollte; als ob alles Bekennen der Religion vom Übel sei und mit Recht der Verachtung anheimfalle.

Worum es sich handelt und was so berechtigt wie beherzigenswert damals wie heute und zu allen Zeiten ist, drückt er vielmehr so aus:

„Vervollkommnung der Glaubens*lehren* und der *Systeme*“, die „nicht Vervollkommnung der *Religion*“ ist oder nicht einmal „die geringste Gemeinschaft mit ihr“ hat, sie ist vom Übel [2]). Ein kaltes Argumentieren, das auch das Höchste nur im Tone eines gemeinen Schulstreites behandelt, „dies wahrlich ist nicht der Charakter der Religion“ [2]). Ein neues Gewand von Formeln, von kunstreichen Beweisen ist er nicht. Ein Bekenntnis, das nicht in dem „Innern einer frommen Seele“ [1]) wurzelt und aus ihr stammt, ist er nicht. Wer wollte ihm nicht noch heute und nicht am wenigsten heute darin von Grund des Herzens beipflichten!

Was Schleiermacher ablehnt, wovon er „nicht ohne Unwillen“ [2]) redet, ist danach nicht sowohl das Bekenntnis als das *tote* Bekenntnis, auch nicht „die religiösen Lehrsätze“ [2]), sondern die religiösen Lehrsätze *ohne* Religion, *ohne* „das religiöse Leben selbst“ [2]), *ohne* die „frommen Erhebungen des Gemüts“ [2]). Was er ablehnt, ist ein Äußeres *ohne* das Innere.

Und ein Äußeres ohne das Innere ist freilich wertlos und kaum irgendwo wertloser und geeigneter, den Unwillen zu erwecken, als wenn dieses Äußeres sich religiös nennt oder den Anspruch erhebt, als religiöses gewürdigt zu werden. Immerhin, ob der Fall vorliegt, geht über die Grenzen unseres Erkennens hinaus, wir können es nicht einander schuld geben, das kann nur der Herzenskündiger entscheiden.

Wiederum wo der Zweifel zur Herrschaft in einem Herzen gelangt, auch wenn er nicht mit dem Anderswollen als Gott und der Empfindung seines Willens als einer Fessel, als eines Hindernisses am Glück, an der Selbstentfaltung der eigenen Fähigkeiten, an dem Ausleben der eigenen Persönlichkeit beginnt, man aber

---

1) S. 17. 2) S. 15.

doch an der überweltlichen Autorität unsicher wird und ihre Realität dahin gestellt sein, auf sich beruhen läßt: kann die religiöse Erfahrung nicht in den Riß treten. Mag es einem solchen Herzen ganz ernst sein, sich lediglich auf die Wirkungen der preisgegebenen Realität zu beschränken und sie in der christlichen Erfahrung festzuhalten: man kann unmöglich von etwas eine Erfahrung haben, was nach unsrem Urteil gar nicht existiert. Aber auch darüber, ob dieser Fall in einem Menschenkinde vorliegt, kann nur der Herzenskündiger und die eigene Selbstbeobachtung urteilen, nicht irgend ein Anderer.

Religiöse Erfahrung ohne die Gottesmacht, an die man glaubt, zu der man sich aus innerster Überzeugung bekennt, also ohne das Bekenntnis zu einer Autorität, ist sachlich so unmöglich wie logisch undenkbar.

Das gilt auch von dem Glauben „fast aller Frauen", auf die sich Schleiermacher in seinen Tagen beruft. Worauf sie ab und zu verzichten mögen, heute weniger als damals, das ist die wissenschaftliche Betrachtung der Religion, aber keineswegs die Wahrheit und Wirklichkeit dessen, woran sie glauben; ganz und gar nicht die Autorität, der sie sich verpflichtet fühlen.

Die religiöse Erfahrung setzt die Autorität voraus, deren der Betreffende an seinem Herzen inne wird, die er erfährt. Aber auch die Autorität wird nicht eher eine religiöse für uns, als wir uns innerlich unter sie stellen und ihre Wirkung und Wirklichkeit an unsrem inwendigen Menschen erfahren. So ist es nicht ein Vor oder Nach der einen der beiden, nicht im Zentrum des Glaubens und der Heilsgewißheit ein Übergewicht der Autorität vor der Erfahrung oder dieser vor jener. Sondern sie sind gar nicht zu trennen. Keine von beiden darf auf Kosten der andren in den Vordergrund gestellt werden.

Aber die so verstandene, so bedingte, inhaltlich bestimmte und normierte religiöse Erfahrung ist nun allerdings der Gradmesser unsres Glaubens, das Zentrum unsres religiösen Lebens, die Brunnenstube aller seiner Betätigungen. Von ihr aus gehen die Impulse zur Mitarbeit am Reiche Gottes, zum Dienst an den Brüdern, aber auch und vor Allem zur Arbeit an uns selbst.

Zu sittlich-religiöser Vertiefung in der Beurteilung unsres Lebensinhaltes, sowie in der Auffassung unsrer Lebensaufgabe. Unsrer. Auch der der Theologen. Die Religion und ihre Vertreter sind zunächst immer die wirksamsten Förderer der Erkenntnis und Bildung. Auch bei fortschreitender Weltanschauung bewährt sich der wissenschaftliche Sinn als der unentbehrliche Freund der Religion [1]).

Der Glaube kann nicht darauf verzichten, sich vor dem Weltwissen zu behaupten und in dem Widereinander der sich ablösenden Meinungen sein bestrittenes Recht in ehrlich ernster Arbeit darzutun. Ein unausgeglichener oder gar unausgleichbarer Konflikt zwischen beiden wäre auf die Dauer gar nicht zu ertragen und zwar für die Wissenschaft so wenig wie für den Glauben. Sie müßten beide darunter in der verhängnisvollsten Weise Schaden leiden.

Was uns innerlich binden, verbinden, verpflichten soll, muß den Tatbeweis seiner Wahrheit an unsrem Herzen, vor unsrem Gewissen immer von Neuem erbringen, aber nicht minder vor der fortschreitenden Welterkenntnis. Unsre auf beinahe allen Gebieten des Weltlebens siegreich vorauseilende Zeit bedarf dessen, wenn je eine vor ihr.

Niemand kann gläubig werden, ohne sich selbst zu überzeugen, ohne mit seinem eigensten innersten Wesen dabei beteiligt zu sein. Und auch wer es so geworden ist in Geist und Wahrheit, als eine fertige Kirchlichkeit hat man den christlichen Glauben zu keiner Zeit haben können und nicht einmal haben sollen.

Kein Geschlecht kann sich damit begnügen, den Glauben der Väter *nach*zubeten. Jede Generation muß sich wieder selbst von ihm überzeugen auf je ihren Wahrheitswegen und mit je ihren Wahrheitsmitteln. Nur so kann er der Pulsschlag *ihres* Lebens und der Herzpunkt *ihres* Strebens bleiben oder wieder werden. Den Zeitgenossen dazu behilflich zu sein, ist die unausdenklich hohe Aufgabe der theologischen Wissenschaft und ihr unverlierbares

---

1) Theodor Kappstein, Psychologie der Frömmigkeit. Studien und Bilder. Leipzig 1908, S. 11.

Existenzrecht. Aber nur, wenn auch sie ausgeht von der inneren Erfahrung und ihre Arbeit niemals ein Äußeres ohne das Innere wird.

Ja diese religiöse Erfahrung bildet selbst den unersetzlich zentralen Halt für den Glauben in dem Belagerungszustand, aus dem er kaum je herauskommt. Und dieser Halt kann von einer Bedeutung über die hinaus werden, die er für uns selbst hat, auch wenn wir ihn nicht von Berufs wegen verbreiten. Wir Menschenkinder sind keine Inseln, keine Atome, wir können uns zurückziehen, aber nicht isolieren. Wir stehen in beständigem Rapport mit unsren Volks-, Berufs- und Zeit-Genossen, auch wenn wirs nicht merken. Selbst die Gedankenwelt früherer Geschlechter wirkt nach. Es bestehen historische Verbindungsfäden zwischen dem antiken und dem modernen Skeptizismus. Die mittelalterliche Skepsis hängt von der alten ab. Rein inhaltliche Berührungen bestehen auch mit indischer Skepsis [1]).

Wir empfangen von unsrer Umgebung Einflüsse und sie von uns. Wir können uns nicht gegen sie abschließen und sie sich nicht gegen uns. Es gibt eine Volksseele, ein Empfinden, ein Wollen und Sollen, eine Stimmung und Gesinnung, woran alle teilnehmen. Es gibt ein Zeitbewußtsein, das zu einer Zeit mehr oder weniger allen irgendwie zu eigen ist. Es gibt ein Berufsgewissen, unter das sich alle Genossen desselben Berufs irgendwie beugen. Wir werden mit verantwortlich dafür, wies um uns her zugeht. Wir können uns der Mitwelt nicht völlig verbergen, nicht einmal unser innerstes Wesen für die Dauer. Wie sie uns sieht, es wirkt weiter, fördernd oder hemmend. Gibt uns die religiöse Erfahrung einen Halt für unser Glaubensleben, es wird noch Andren heilsam werden.

Sittlich-religiöse Krisen lassen sich auf gar keinem andern Wege überwinden als von der religiösen Erfahrung aus, von ihrer ungesuchten, ungekünstelten, einfach schlichten Auswirkung in

1) Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie I, 1904. II unter dem Titel: „Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung“ 1908. Leipzig, Dürr.

dem Wandel der Christen. Das Leben der Gläubigen ist die wirksamste Predigt. Das unanstößigste Bekenntnis. Angesichts dessen wird die Menschenseele wieder inne, daß sich von bloßen Negationen menschenwürdig nicht leben läßt, und in den Tiefen der Seele wurzelt und wirkt, webt und lebt die religiöse Erfahrung. Eine Erscheinung des Seelenlebens.

So liegt die Erwartung nahe genug, daß von dem Studium eben dieses ihr Verständnis gefördert werden könnte. Diese Erwartung hegt man allerdings. In Nordamerika seit 1/4 Jahrhundert, seit einer Reihe von Jahren in zunehmendem Umfang auch in der sogenannten „alten" Welt.

„Religiöse Erfahrung und Psychologie" ist eine Frage des Tages.

II.

Die Psychologie, die Lehre vom Seelenleben, hat es ebenso mit der Erforschung der inneren, seelischen, psychischen Erlebnisse zu tun, wie die Naturwissenschaft mit der der äußern, physischen Vorgänge.

Nur wenn dies innere Leben in seiner Selbständigkeit und Eigenart anerkannt wird und nicht etwa lediglich als ein Nebenprodukt der körperlichen Prozesse, hat die Disziplin Psychologie in ihrer hergebrachten Bedeutung ein Existenzrecht, also nur wenn sie nicht zur Naturwissenschaft gehört [1]).

Die Grundlage des Naturerkennens ist die äußere Wahrnehmung, die Grundlage der psychologischen Erkenntnis die innere; das Sichversenken in das eigene Innere. Die Selbstbeobachtung der ihr gewiesene Weg planmäßiger Erhebungen.

---

1) Jede Naturwissenschaft hat es mit anschaulich Gegebenem zu tun, die Psychologie mit nicht anschaulich Gegebenem. Das anschaulich Gegebene der Naturwissenschaft ist immer in mehreren Exemplaren kontrollierbar. Das Seelenleben immer nur in einem und demselben Exemplar unmittelbar gegeben. Das Untersuchungsobjekt der Naturwissenschaft steht immer einer Mehrzahl von Forschern als gemeinsam unmittelbar Gegebenes zur Verfügung. Das psychologische Phänomen ist immer nur einem Forscher, dem betreffenden Subjekt allein, unmittelbar gegebener Gegenstand der Prüfung.

Die seelischen Akte reichen an zwei Punkten in die körperliche Welt hinein. Einerseits hängen unsere Empfindungen von äußeren Reizen ab. Der Schall muß das Ohr treffen, um die Vorstellung davon zu erwecken, woher er rührt. Andererseits haben unsere Willensakte äußere Wirkungen zur Folge. Die Reihe rein seelischer Vorgänge mit ihrem Endglied, dem Entschluß zu handeln, dem Willensakt dazu, ruft Veränderungen in der Außenwelt hervor.

Im Grunde ist die ganze Kulturwelt nicht anders entstanden. Auf Schritt und Tritt umgeben uns die Werke, die Wirkungen, die Verrichtungen der bewußten Willenstätigkeit des Menschen von altersher bis diese Stunde.

Auf Schritt und Tritt. Wie wir uns nähren und kleiden, wie wir wohnen und unsere Umgebung gestalten, wie wir arbeiten und feiern: wir stehen auf den Schultern unsrer Vorfahren. Ihre Arbeit an der Natur und auf die Natur hat uns den Boden bereitet, auf dem wir fußen und — die Umbildung der Außenwelt fortsetzen.

Ohne ihren Willen wäre das alles nicht ins Leben getreten und ohne religiöse Impulse ebensowenig die Kirchen, die der Glaube und seine Begeisterung erbauten, und die kirchliche Kunst mit ihren frei und unbehindert aufstrebenden durch stolze Bogen verbundenen Pfeilern, die den Geist und die Sinne des Beschauers zum Himmel emporziehen und ihre Bewegung in den Linien des Gewölbes darüber fortsetzen. Mit ihren Rundbogen und Spitzbogen und dem ganzen Tiefsinn ihrer Symbolik — die Monumente und Dokumente allüberall davon, welch eine Macht über die Herzen die Religion von jeher gewesen und noch ist. Aber ohne unsern Willen würde ebensowenig die beständig fortschreitende Veränderung unserer kulturellen Umgebung möglich sein, die mannigfachen Veranstaltungen auf den verschiedensten Gebieten des vielverzweigten Geistes- und des sozialen Lebens zur Hebung der allgemeinen Situation im Interesse der Humanität, der nationalen und der internationalen Wohlfahrt.

An der Tatsächlichkeit der seelischen Akte überhaupt wie der religiösen im besonderen ist danach nicht wohl zu zweifeln. Dieser

Rückschluß aus den uns umgebenden Daten darf als einwandfrei gelten.

Dagegen stehen der Anwendung des **Experimentes** zur Ermittelung psychologischer Vorgänge erhebliche Bedenken im Wege. Die Versuchspersonen müssen sich freiwillig stellen. Bleiben sie weg, so kann der Versuch nicht angestellt werden. Schon allein ein Beweis, daß die Naturnotwendigkeit dieses Bereich nicht beherrscht. Die Zahl derer, die sich freiwillig stellen, ist immer beschränkt und so der Schluß von ihrem Verhalten aus auf das aller Menschen unzulässig. Überdem sind sie unbekannte Größen. Warum sie so und nicht anders handeln, ist nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu ermitteln. So fehlen alle Bedingungen, die ein Experiment voraussetzt. Das Ressort der Psychologie, die Natur des Innern als des Nicht-Meßbaren, Nicht-Stabilen in irgend einem begrenzbaren Moment, sondern des Werdenden und immer von dem betreffenden Ich bedingten, sowie nun vollends die Natur des Religiösen schließt das Experiment endgültig aus.

Die moderne Religionspsychologie schlägt auch in der Richtung, die von Prof. Starbuck, Coe und Leuba angebahnt in William James' epochemachendem Werke einen vorläufigen Abschluß gefunden hat, von vornherein einen andern Weg ein.

Der jüngstverstorbene William James war Professor der Philosophie an der Harvard-Universität. John Harvard, der als Geistlicher 1637 nach Neu-England auswanderte und schon 1638 starb, hat sie durch ein Vermächtnis gegründet. Heute ist sie die blühendste Lehranstalt der nordamerikanischen Union.

James nennt sein englisch geschriebenes, 1906 ins Französische 1907 ins Deutsche übersetzte[1]) Buch „Die Mannigfaltigkeiten religiöser Erfahrung": „Eine Studie über menschliche Natur" [2]). Er ist weder Theolog noch Religionshistoriker noch Anthropolog von Fach. Sein wissenschaftliches Forschungsgebiet ist die Psychologie, und sein zweibändiges Werk „Prinzipien der Psychologie" [3]) New-

1) Von Professor Dr. D. Georg Wobbermin in Breslau.

2) „The varieties of religious experience, a study in human nature", 1902.

3) „Principles of psychology."

York und London 1891 hatte seinen Ruf längst begründet. Aber dem Psychologen müssen, versichert er, die religiösen Neigungen und Empfindungen ebenso interessant sein, wie irgendwelche andere Betätigungen des geistigen Lebens. Vom Standpunkt des Psychologen aus will er eine Übersicht über diese religiösen Neigungen und eine inhaltliche Beschreibung derselben geben. Aber er würde das Buch nie geschrieben haben, wäre er nicht mit dem ehrenvollen Antrage betraut worden, Giffordvorlesungen über natürliche Religion an der Universität Edinburg zu halten. Zwei Kurse von je zehn Vorlesungen 1901 und 1902 lagen ihm ob. Im ersten gedachte er die religiösen Bedürfnisse des Menschen [1]) zu beschreiben und als zweiten eine metaphysische Untersuchung über ihre Befriedigung durch Philosophie folgen zu lassen. Aber unter der Hand wuchs der psychologische Stoff so unerwartet, daß er die zweite Absicht ganz zurückstellen mußte. Die Beschreibung der religiösen Natur [2]) des Menschen füllt jetzt die 20 Vorlesungen.

Mit grundsätzlicher Abwehr aller Illusionen im Voraus, in anspruchslos ruhigem Abwarten, was die Ermittlung ergibt, tut er nur um so gründlicher seine Schuldigkeit in eindringender Schärfe der Untersuchung und in dem Reichtum der verhörten Materialien und Studien. Auch der Ansatz ist gesund. Die menschliche Natur der gewiesene Ausgang und der Mutterboden dieser Forschung. Da liegen die Lebensbedingungen der Religion als des Wechselverkehrs zwischen Gott und Menschen, als religiöser Erfahrung.

Jeder kennt sie. Er kann ungestört, ungehindert, unbeeinflußt, in aller Stille weiter beobachten. Er kann, was er an sich und in sich erlebt, vergleichen mit dem, was er von Andern erfährt, in persönlichem Verkehr, aus Tagesblättern oder von solchen, die aus der Vergangenheit zu ihm reden, die in der Geschichte der Menschheit ihre Namen haben. Menschenkinder wie wir, vorzüglich geeignet, von ihnen zu lernen, an ihnen zu erkennen, was

1) „Man's religious appetites", Preface, p. V.
2) „Man's religious constitution", p. V.

uns noch immer mit ihnen gemeinsam ist, menschlich, menschliche Natur. Der zu Gott hin geschaffene Geist?

Nicht auch den anempfundenen Gefühlen, nicht den nachgeahmten Handlungen will James nachspüren, sondern ihren Vorbildern. Den „ursprünglichen Erfahrungen" bei solchen Menschen, „in denen die Religion wie ein helles Feuer brennt". Es ist ihm also durchaus gewissenhaft und aufrichtig um die Sache zu tun. Er erweckt mit alledem berechtigtes Zutrauen.

Wenn er aber über diese von ihm so genannten „religiösen Genies" urteilt: „Jedenfalls sind es stets Menschen von starker Gefühlserregbarkeit", so geht schon diese Behauptung über die Grenzen dessen hinaus, was sich überhaupt feststellen läßt. „Jedenfalls" „stets"? Wer verfügt über den Überblick, der alle religiösen Naturen von Anfang bis heute umfaßt? Unsere Kenntnis und die geschichtlichen Daten reichen zu diesem Urteil bei weitem nicht aus.

Lautet es aber weiter: Sie „zeigen alle möglichen Sonderbarkeiten, die man gewöhnlich als krankhaft bezeichnet. Ja oft [1]) tragen gerade diese krankhaften Züge dazu bei, ihnen auf dem Gebiet des religiösen Lebens Geltung und Einfluß zu verschaffen", so geht die Untersuchung von einem Gesichtswinkel aus, der sich nicht zugeben läßt.

Zwar fühlt sich Prof. James selbst „in den Tiefen seines innersten Lebens negiert", wenn der am 5. März 1893 in Paris verstorbene französische Historiker, Philosoph und Kritiker Hippolyte Taine in der Einleitung zu seiner „Geschichte der englischen Literatur" [2]) schreibt: „Ob die Tatsachen moralischer oder physischer Art sind, das macht keinen Unterschied. Sie sind stets durch irgend etwas verursacht. Ehrgeiz, Mut, Wahrhaftigkeit haben ebenso ihre Ursachen als Verdauung, Muskelbewegung und Körperwärme. Tugend und Laster sind Produkte wie Vitriol und Zucker". „Solche kaltblütigen Vergleiche", sagt James, „drohen

1) „Often, moreover, these pathological features in their career have helped to give them their religious authority and influence", p. 7.

2) „Histoire de la litterature anglaise" 1864. 10. Aufl. 1897. 5 Bände. Deutsch Leipzig 1877/78.

die vitalen Geheimnisse unsrer Seele zu vernichten." Wir fühlen uns beleidigt und verletzt, wenn **Andere** unsre eignen geläuterten Seelenzustände kritisieren und sagen, sie seien „nichts als" der „Ausdruck unsrer organischen Disposition" [1]). Den „medizinischen Materialismus" lehnt er ganz ab. Unser Handeln, bekennt er, ist die einzige sichere Evidenz, auch für uns selbst, daß wir echte Christen sind. In dem Grade, in dem sich unsere religiöse Erfahrung praktisch produktiv erweist, in dem Grade ist sie geistlich und göttlich.

Auch stellt sich James von hier aus selbst ganz korrekt die Frage: „Warum denn dann nicht einfach alle pathologischen Fragen auslassen?" und antwortet: „Unbesiegbare Wißbegierde läßt es nicht zu, und das Studium solcher Erscheinungen führt zu besserem Verständnis."

Ich kann die Erwartung nicht teilen und den pathologischen Ausgang nicht billigen. Außer aller Naturordnung stehen freilich auch die religiösen Empfindungen nicht. Selbst die Gottesoffenbarung kann von uns nur mit unsern Mitteln und nach den für uns geltenden innergeschichtlichen Gesetzen aufgenommen und empfangen werden. Aber daß das nervös-reizbare Temperament die Hauptbedingung dieser „Empfänglichkeit" sein könne, ist nicht zu erweisen. Die Statistik dringt in diese Tiefen des Seelenlebens nicht, und die Umschau über den Kreis, der unsrer Nachprüfung zur Verfügung steht und soweit er sie zuläßt, bestätigt es ebensowenig wie die Selbstbeobachtung.

Daß „im psychopathischen Temperament diejenige Gefühlserregbarkeit gegeben sei, die die unerläßliche Bedingung für moralische Denkweise ist", eine solche innerlich widerspruchsvolle Behauptung verletzt und beleidigt unser moralisches Bewußtsein. Ist die „Denkweise" durch ein krankhaftes Temperament bedingt, so läßt sie sich als moralische gar nicht ausgeben, denn dafür ist die vollbewußte Selbstbestimmung unerläßlich.

Müßte ich mich gleichwohl davon überzeugen, so würde meine Schätzung der Moral, meine Stellung zu ihr, in ihren Lebens-

1) „The varieties ...", p. 10.

bedingungen erschüttert werden und zugleich die zur Religion. Ein krankhaft bedingtes Phänomen ist schlechterdings ungeeignet, Vertrauen zu erwecken und selbst Vertrauen zu beanspruchen. Die religiöse Erfahrung kennt und anerkennt überdem nur eine theonome, nicht eine autonome, nicht eine von der Religion unabhängige Sittlichkeit.

Glaubte David Friedrich Strauß die Religion auf eine „Schwäche des Geistes" zurückführen zu müssen, weil sie das, was die Philosophie als Diesseitiges und Gegenwärtiges fasse, zu einem Jenseitigen, Vergangenen oder Zukünftigen mache, so war sein Vertrauen zu ihr aus.

Hat nach Richard Avenarius nur ein Denkfehler einen Geist im Himmel entstehen lassen, so war es nur folgerichtig, daß es für ihn und alle, welche die Religion aus unternormalen Funktionen herleiten, ein Verhältnis zu diesem Geiste nicht gab.

Nein! Für das von daher erhoffte Licht über die religiöse Erfahrung müssen wir danken.

„Religion und Nervenlehre" [1]), wie James seine erste Vorlesung überschreibt, haben nichts miteinander zu tun. Die echte Frömmigkeit ist in keinem Sinn von nervöser Veranlagung, von psychopathischem Temperament, von irgendwelcher Anomalie oder Krankheit *bedingt*.

Die Frömmigkeit „entspringt aus dem Innern *jeder bessern Seele notwendig von selbst*", urteilt Schleiermacher, und Richard Rothe sagt: „Bei der *normalen* Entwicklung ist das Frühste von allen Ahnungen und von allem Wissen die Ahnung und das Wissen von Gott".

Auch wenn James den Wert der Religion für das menschliche Leben darin findet, daß sie das Notwendige leicht und angenehm mache [2]), so unterschätzt er sie. Leicht? Das Leid erfüllt *nur* dann seinen Beruf an uns, wenn wir es *empfinden*. Selig sind, die da Leid *tragen*, denn *sie* sollen getröstet werden.

---

1) Lecture I „Religion and Neurology", p. 1—25.

2) „Religion makes easy and felicitous what in any case is necessary", p. 51.

Sie bedürften des Troſtes nicht, wenn es nicht ſchwer auf ihnen läge. Nicht leicht macht die Religion das Schwere, ſondern ſie macht, daß auch der empfindliche Druck uns zum Guten gereicht.

Und vollends angenehm? O, es iſt kein Luſtgefühl, wenn unſere mit aller Glut gehegten, mit allem Eifer gepflegten Lebenshoffnungen vereitelt werden. Was die Religion dabei tun kann, wenn ſie dieſe Trümmer in ihr lindes Licht taucht, iſt, daß unſere Gedanken ſtille werden und leiſe die Stimmung über uns kommt, die uns aufrafft vom Boden, die tapfer unſere Seele ſchwellt zu neuer Arbeitsfreude und zu höherem Ziel.

Und wenn ſelbſt die Hallucination als eine Parallele für den Glauben an ein Objekt, das wir nicht ſehen können, in Anſpruch genommen wird: „Überſinnliche Weſen gelten ſo intenſiv als wirklich wie eine Hallucination dem, der ſie erlebt“ [1]: ſo iſt das einzig in ſeiner Art und Motivierung bedingte religiöſe Realitätsgefühl damit ganz unvergleichlich. Es iſt weder allein bedingt durch Sinneswahrnehmungen noch durch Verſtandesurteile, aber am allerwenigſten durch Sinnestäuſchungen, wie in der Hallucination.

Es ſind auch nicht beſondere Gemütszuſtände, die die Glaubensobjekte hervorrufen [2]. Was James die Religion des geſunden Gemüts [3] nennt und darunter die Religion der Leichtmütigen im Unterſchied von einer „notwendig anderen Art“ [4], der „Religion der ſchwermütigen Seele“ verſteht [5], ſowie der ganze Grundgedanke des Buches, daß es „verſchiedene Religionstypen im Verhältnis zu verſchiedenen Typen des Bedürfens“ [6] gäbe und dieſen dann verſchiedene Religionen entſprächen, widerſpricht der Religions- ſowie in gewiſſem Sinne der Menſchheitsgeſchichte.

1) „Unpicturable beings are realized, and realized with an intensity almost like that of an hallucination“, p. 72.

2) „... the attitudes they characteristically awaken“, p. 75.

3) „The religion of healthy — mindedness“, Lectures IV and V, p. 78—126.

4) „... need a different sort of religion ...“, p. 135.

5) „The sick soul“, Lectures VI and VII.

6) „... the relativity of different types of religion to different types of need ...“, p. 135.

Die Religionsgeschichte lehrt uns bis auf diesen Tag, daß unter den Gläubigen derselben Religion oder selbst Konfession sich die mannigfachsten Gemütsbedürfnisse und temperamentlichen Gegensätze finden. Die Menschheitsgeschichte lehrt gleichfalls bis heute, daß das Bedürfen, womit es die Religion letztlich zu tun hat, ein allgemein menschliches, ein Gemeingut aller Temperamente ist.

Der von James eingeschlagene Weg führt vom Ziel ab, Licht über die religiöse Erfahrung zu verbreiten, nicht zu ihm hin. Was das fromme Bewußtsein unter Bekehrung versteht, eine Sinnesänderung von Grund aus, von nun an zu tun den Willen Gottes, verliert alle religiös sittliche Bedeutung, wenn sie mit James auf „unterbewußte Kräfte" zurückgeführt wird. Freilich gibt es ein unterbewußtes Gebiet im menschlichen Leben, wo der ganze Schatz unserer Erinnerungen, uns unbewußt, schlummert, bis [1]) irgend ein Anlaß die eine oder andere erweckt und beweist, daß sie die Seele noch hat.

Aber sie taucht immer als dieselbe über die Schwelle des Bewußtseins herauf, wie wir sie vordem empfingen. Von einem Brüten und Reifen von Motiven [2]) in diesem unterbewußten Gebiete, welche die Erfahrungen des Lebens hinterlassen hätten, wissen und können wir naturgemäß nichts wissen. Bekehren kann man sich nur mit vollem Bewußtsein.

Wir sollen uns nicht unwiderruflich gegen die empirische Methode verschließen. Nein. Das wäre verkehrt. Auch die religiöse Betätigung kann vom Wege abirren. Selbst die Barmherzigkeit kann sich an eine falsche Adresse wenden. Die ganze moderne Armenpflege ist die Folge mit davon, daß das einfache Almosengeben sich als fehlerhaft erwies.

Die öffentliche Ordnung und Gesittung läßt es gar nicht zu, daß dem Bösen durchweg kein Widerstand geleistet wird. Und doch, wäre die Welt auf diese Methode ausschließlich beschränkt;

---

1) „Latenzzeit" nennen sie Klara und William Stern.

2) „... of the subconscious incubation and maturing of motives deposited by the experiences of live", p. 230.

wäre nie Einer bereit, dem Bruder zu helfen und erst nachher ausfindig zu machen, ob er es wert war; wäre nie Einer bereit, das persönlich ihm widerfahrene Unrecht in Mitleid gegen den zu vergessen, der es ihm antat: die Welt würde unendlich viel schlimmer sein als die, in der wir leben. Diese Menschenfreundlichkeit *kann* wie eine Prophetie wirken. Die so handeln, *können* Urheber und Förderer guter Gesinnung werden. Die Möglichkeiten der Entfaltung im menschlichen Seelenleben sind unermeßlich. Hat die Liebe Erfolg, so ist es ein viel einflußreicherer als Gewalt und weltliche Klugheit.

Jawohl. Aber darf nun die Anwendung lauten, wie sie James macht: „Jeder muß für sich selbst entdecken Religionsweise und Heiligkeitsmaß, die am besten zu seinen Fähigkeiten und Gefühlen passen?“ [1]) Nein. Können wir freilich nicht die empirische Betrachtung entbehren, als Methode allein reicht sie nicht aus. Wo es sich um das religiöse Gebiet handelt, am allerwenigsten. Dafür bedarf es eines eindeutigen Maßstabes. Sehr überlegen nennt diesen das Neue Testament: „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute“ [2]).

So unter allen Umständen. Widerstreben oder Nichtwiderstreben: steht das Eine wie Andere unter dieser Absicht, so hält es die Regungen der Rachsucht, des Hasses, der persönlichen Feindschaft, der Hartherzigkeit zurück und kommt nicht nur dem Lebensinteresse der Gesellschaft und Ordnung zugute, sondern dient zugleich dem einen gemeinsamen Ziel all unserer Arbeit, das Böse zu hindern und das Gute zu fördern.

William James zählt sich selbst [3]) „unzweifelhaft“ mit den meisten Philosophen zu den Supranaturalisten.

Und zwar nicht nur zu den Supranaturalisten im Gegensatz

---

1) „... each of us must discover for himself the kind of religion and the amount of saint ship, which best comports ...“, p. 377.

2) „*Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν*“ Röm. 12, 21.

3) „I should undoubtely have to go, alongwith most philosophers, into the supranaturalist branch“, p. 520.

von den Naturalisten. Er unterscheidet einen gröberen und einen verfeinerten Supranaturalismus. Zu dem verfeinerten gehören, sagt er, die meisten Philosophen von heute. Sie schließen ideale Wesen vom ursächlichen Eingreifen in den Lauf der phänomenalen Begebenheiten aus [1]). Die gröbere Varietät, der von ihm sogenannte „stückweise Supranaturalismus" [2]), läßt Wunder und providentielle Leitung zu und findet keine Schwierigkeiten in der Einschaltung von Einflüssen aus der idealen Region unter die Kräfte der realen Welt. „Ungeachtet meiner Unfähigkeit", lautet nun sein Selbsturteil, „entweder das populäre Christentum anzunehmen oder den scholastischen Theismus, meine ich, mein Glaube, daß in der Gemeinschaft mit dem Ideal neue Kräfte in die Welt kommen und neue Effekte hier unten entstehen, schließt die Verpflichtung ein, mich unter die Supranaturalisten des stückweisen oder gröberen Typus zu rechnen" [3]).

Er nennt das Gebet die wahre Seele und das Wesen der Religion, aktuelle Religion, wirkliche Religion. Wo dies Gebet fehlt, fehlt die Religion. Wo es ist, da ist lebendige Religion. Deshalb, sagt er, ist die sogenannte „natürliche Religion" keine Religion. Sie schneidet den Menschen vom Gebet ab. Die Religion steht oder fällt mit der Überzeugnng, daß Wirkungen eintreten. Geschehnisse durchs Gebet, die auf keine andere Weise verwirklicht sich zutragen. Eine Kraft, welche vor dem Gebete gebunden war, wird durchs Gebet frei und wirkt subjektiv oder objektiv irgendwo in der Welt der Erfahrung oder der Tatsachen [4]). Er erinnert sich noch der Stelle auf dem Hügel, wo er der Gegenwart Gottes überwältigend gewiß geworden ist, nicht weniger gewiß als seiner selbst; und das Gefühl der Nähe des Ewigen ist ihm geblieben.

Aber im Gefolge der empirischen Methode kommt er schließlich dahin, den Glauben für hinreichend entgegenkommend sowohl den praktischen Bedürfnissen als auch den religiösen Erfahrungen

1) „... to bar out ideal entities from interfering causally in the course of phenomenal events", p. 520.

2) „... piece meal ...", p. 520.

3) p. 521.

4) „... of the world of experienced phenomena or facts", p. 466.

anzusehen und auszugeben, daß über jeden Menschen eine weitere Macht existiert. Ein Etwas, wenn nur weit genug, um für den nächsten Schritt Zutrauen zu wecken. Unendlich braucht es nicht zu sein und ebensowenig einsam, ein einziger Gott. So würde, sagt er, eine Art Polytheismus zu uns zurückkehren [1]), den er zwar „bei dieser Gelegenheit nicht verteidigt" [2]), aber er denkt in der Tat, daß eine endgültige Religionsphilosophie die pluralistische Hypothese ernstlicher zu betrachten haben wird, als sie bisher willens war [3]). Er nennt es eine Grenzüberschreitung, wenn Philosophen und Mystiker dieses Etwas mit einem einzigen Gott identifizieren [3]).

Beweis genug, wir können nicht mit ihm gehen. Auf dem von ihm eingeschlagenen Wege können wir von der Psychologie für die Religion nichts hoffen. Immerhin ist es sein Verdienst, uns durch seinen eingehend gründlichen und umfassenden Versuch, mit der empirischen Methode auszukommen, darüber aufgeklärt zu haben. Die Methode versagte. Sie ist geeigneter, das spezifisch religiöse Empfinden zu erschüttern und zu entwerten, als ihm zu dienen. Faktisch erreicht sie es gar nicht. Die methodische Einordnung der religiösen Empfindungen in je ihre Klasse der allgemein menschlichen Gefühle unterstellt sie einem Genus als dessen Spezies. Die religiösen Erfahrungen und Motive sind aber ein Genus für sich, unklassifizierbar mit irgendwelchen andern Gefühlen. Die verglichenen psychopathischen oder allgemein menschlichen Erfahrungen sind von den religiösen Phänomenen, über die sie Licht verbreiten sollen, toto genere verschieden. Weder verwandt noch krankhaft entartet noch irgendwelche Veränderungen desselben Typus, sondern je etwas ganz Anderes als diese. Also nein. Definitiv nein. So nicht.

---

1) „Thus would a sort of polytheism return upon us", p. 526; vgl. p. 131—133.

2) „... to consider the pluralistic hypothesis more seriously than it has hither to been willing to consider", p. 526.

3) „... with a unique God who is the all-inclusive soul of the world. Popular opinion respectful to their authority, follows the example which they set", p. 525.

III.

Aber diese klauſelloſe Abſage gilt nur der Methode, nicht der Pſychologie. Keineswegs der Pſychologie.

Sie kann dazu mithelfen, Licht über religiöſe Fragen von fundamentaler Bedeutung zu verbreiten, über es die keine andere Disziplin vermag.

Wie iſt die Religion entſtanden? Darauf hat die übrige Wiſſenſchaft keine Antwort. Der Altertumsforſcher, der Hiſtoriker findet die Religion immer ſchon vor. Ob das Stadium, welches er nach dem Stand ſeiner Forſchungen als das frühſte anſpricht, die Urform iſt, darauf hat er keine Antwort.

Die differenteſten Religionsformen beſtehen gleichzeitig nebeneinander. Sie wiſſen voneinander und leben miteinander. Das Rom der Kaiſerzeit war das Rendez-vous vieler orientaliſcher Kulte. Heute beſtehen die heterogenſten Religionsſyſteme und — Kulte in voller Kenntnis von einander mit ſozuſagen offenſten Konzepten in ihrem Gegenſatz weiter. Der Weg der geſchichtlichen Ermittelung iſt für die Frage nach dem Urſprungsſtadium der Religion ausſichtslos. Der Weg der pſychologiſchen Erwägung bietet ſich von ſelbſt dar. Die Ethnographie kennt keine religionsloſen Völker. Der religionsloſe Naturmenſch gehört ebenſo in das Reich der Fabel wie der ſprachloſe Urmenſch. Die religiöſe Natur des Menſchen, von der auch James ausgeht, iſt eine Tatſache. Von ihr aus kann die Diskuſſion weiterkommen, aber nicht auf dem Wege der empiriſchen Methode, nicht auf dem des Vergleichs mit andren allgemein menſchlichen Gefühlen, wohl aber auf dem der Selbſtbeobachtung dieſer einzigartigen unvergleichlichen religiöſen Erfahrung im eigenſten Innern. Von da aus kann Licht kommen auf die Frage, wie die Religion allein entſtanden ſein kann und wie ſchlechterdings nicht. Welche von den Hypotheſen über ihren Urſprung dieſe Selbſtbeobachtung ausſchließt oder erträgt. Auch ob Evolution oder Degeneration. Ob die von uns angetroffenen Religionsgebilde Stufen ſind in der Aufwärtsbewegung oder in der Abwärtsbewegung. Ob aufſteigende Entwicklung oder abſteigende Entartung.

Für das ganze eigenste Gebiet der Religionsgeschichte ist die psychologische Betrachtung gar nicht zu entbehren und auch nicht zu ersetzen. Unsere Stellung zum Alten Testament deckt sich nicht mit unserer Stellung zu literar-kritischen Problemen und hängt nicht davon ab. Das was man eine „israelitische Literaturgeschichte" nennen könnte, existiert bis heute nicht. Bei der Unsicherheit in der Chronologie der Schriften, bei dem Fehlen der Überlieferung über die Person der Schriftsteller, bei der Tatsache, daß wir von einer Reihe der im Alten Testament vereinten Kundgebungen nicht einmal den Namen des Verfassers kennen, ist auch in Zukunft auf eine Literaturgeschichte in dem herkömmlichen Sprachgebrauch dem Alten Testament gegenüber kaum zu rechnen.

Der Wert des Alten Testaments wird dadurch für uns nicht berührt. Die israelitische Frömmigkeit bewegt unsere Seele. Der lebendige Glaube an den über uns waltenden heiligen und gerechten Gott ergreift unsere Herzen. Dieser Geist des Alten Testaments hat die Geschlechter überdauert, in denen und von denen es dereinst nacheinander entstand.

Die Lieder des israelitischen Gesangbuchs behalten ihren uneingeschränkten Wert, gleichviel ob sie von dem Namen herrühren, den die Tradition nennt, oder nicht. Der alttestamentliche Sänger singt und sagt, was er empfindet und fürchtet, erhofft und erfleht von dem ewigen Gott im Wandel der Zeiten. Seine Seele durchflutet die Stimmung des Dankes und des Preises gegen den Hüter Israels, der nicht schläft noch schlummert, unter dem lebenslangen Eindruck selbsterfahrener Hilfe.

Diese Töne klingen weiter und finden immer wieder gleichgestimmte Herzen, die sie aus eigenstem innersten Empfinden mitsingen. Eben so, aber auch nur so bleibt das Alte Testament sein eigener Sachwalter. Wenn es sich nicht selber gehalten, wenn es der innere Wert seines Inhalts nicht vor dem Veralten gesichert hätte, keine Macht der Erde wäre imstande gewesen, es in dem Auf- und Abwogen der Geschlechter davor zu bewahren.

Letztlich gilt das auch vom Neuen Testament gegenüber aller Kritik der Jahrhunderte, der es nicht erlegen ist und nicht erliegen wird. Aber es hat sich gehalten, jenes wie dieses, vor der Selbst-

beobachtung des eignen Empfindens, vor dem Pulsschlag der innersten Religiosität, vor dem geheimen Gerichtshof der einzelnen Seele.

Die Tatsache, daß auf jedes Unrecht, das wir tun, auch wenn kein Menschenauge uns belauschen konnte, die Stimme des Gewissens selber reagiert, läßt sich naturgesetzlich nicht erklären. Und doch ist ohne dieses wirksame Phänomen, dieses nicht zu beseitigende Nacheinander, diese unverbrüchliche Kausalität Kultur und Sitte nicht einmal zu denken. Kein sittliches Gebot könnte dies Tribunal ersetzen, könnte ohne dasselbe zur Geltung kommen, ja selbst ersonnen und erlassen werden.

Ist die Welt ewig? Wer sich damit begnügt, das zu behaupten, verzichtet auf eine Auskunft. Der Bescheid, daß das Universum von selbst existiere, bringt uns auch nicht einen Schritt weiter. Er wiederholt nur das Rätsel, aber löst es nicht. Die atheistische Lehre ist nicht allein undenkbar, sondern wenn sie auch denkbar wäre, würde sie doch keine Lösung liefern [1]).

Das unmittelbare Empfinden bleibt die Antwort nicht schuldig. Das Kausalitätsgesetz, die uns einwohnende Nötigung, zu jedem Eindruck nach einem Woher, einer Ursache zu fragen, läßt uns darüber nicht im Zweifel. Für die noch auf ihr tiefstes Verlangen lauschende zu Gott hin geschaffene Menschenseele ist das keine Frage.

Sie weiß und bekennt es ohne Zaudern, wie Napoleon, als er noch nicht seinem Glauben an die Tatsachen abtrünnig geworden war. Auf der Fahrt nach Ägypten waren seine Gelehrten eines Abends eifrig damit beschäftigt, auseinanderzusetzen, daß es keinen Gott geben könne. Sie bewiesen es zu ihrer Genugtuung mit allen Mitteln der Logik. Napoleon blickte auf zu den Sternen und antwortete: „Sehr geistreich, meine Herren, aber wer hat das alles gemacht?"

Noch hörte er die Stimme seines Innern, und sie entschied. Noch war nicht sein eigenes Selbst sein Gott, und falscher Ehr-

1) Herbert Spencer, „First principles". 3. Aufl., London 1870, p. 32.

geiz noch nicht sein Leitstern geworden. Noch war es nicht, wie oft in diesem Fall, sein unvermeidliches Verhängnis, daß er Wahres nicht mehr vom Falschen unterscheiden konnte. Noch floß die atheistische Lehre wie Wasser von ihm ab. Die breite Wirklichkeit starrte ihm ins Gesicht: „Wer hat das alles gemacht?“

Auf dem eigensten Gebiete der Religion und ihrer Probleme bleibt die Psychologie ihre Erfolge nicht schuldig. Und der weitere Gewinn, daß die Beschäftigung mit ihr uns dazu nötigt und daran gewöhnt, auf die Stimme unsres Innern zu lauschen, sowie die geheimsten Regungen unsres Seelenlebens auf dem Wege der Selbstbeobachtung zu erspähen und zu begleiten, dieser weitere Gewinn ist in dem Licht, das von ihm ausgeht, und der Verinnerlichung, die aus ihm erwächst, ganz unausdenkbar, ganz unabsehbar, ganz unberechenbar aussichtsvoll.

4.

Die Bedeutung Tholucks für die Predigt der Gegenwart.

Von

Prof. D. **Paul Drews** [1]).

Man kann sich mit einem hervorragenden Prediger der Vergangenheit unter einem doppelten Gesichtspunkt beschäftigen. Entweder man stellt die Bedeutung fest, die ihm in der Geschichte der Predigt zukommt; man stellt die charakteristischen Züge fest, durch die er sich von der Predigtweise seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart abhebt, und man stellt die Bedeutung fest, die

1) Nach einem Vortrag, gehalten auf dem ersten „Fakultätstag“ zu Halle.

er für die weitere Entwicklung der Predigt gewonnen hat. Es ist klar, daß dies eine rein wissenschaftliche Aufgabe ist. Oder aber man tritt an solch einen Prediger mit der Frage heran, worin er uns heute vorbildlich sein kann, worin seine Bedeutung für die Predigt der Gegenwart besteht.

Wenn wir heute unser Interesse Tholuck zuwenden, so möchte ich ihn nicht unter dem ersten, sondern unter dem zweiten Gesichtspunkt betrachten. Denn die erste Aufgabe, die geschichtliche Würdigung Tholucks, ist mehrfach unternommen. Zuletzt hat Herr Professor Hering, mein verehrter Vorgänger, diese Aufgabe gelöst. Er hat zunächst in einer umfänglichen und tiefgrabenden Einleitung zu dem Bändchen Tholuck'scher Predigten, das der Sammlung „Die Predigt der Kirche“ [1]) eingefügt ist, eine Würdigung Tholucks als Prediger geboten. Sodann hat er in seiner „Geschichte der Predigt“ Tholucks Bedeutung als Prediger eingehend gewürdigt: mit Recht findet Tholuck seinen Platz unter der Hauptüberschrift: Die Blütezeit der evangelischen Predigt. Denn in der Tat, Tholuck gehört zu den besten Predigern unsrer Kirche. Hier finden Sie eine mit feinster Anempfindung und innerer Sympathie entworfene Schilderung Tholucks als Prediger. Jene erste Aufgabe also von neuem anzugreifen, wäre überflüssig. Wohl aber scheint es mir nicht zwecklos zu sein, jenen zweiten Weg einzuschlagen, den ich vorhin im allgemeinen skizziert habe. Denn ich hoffe, zu zeigen, daß es sich lohnt, Tholuck unter diesem Gesichtspunkt einmal zu betrachten. Er verdient wirklich als Prediger eine größere Beachtung, als ihm gemeinhin gezollt wird. Zudem steht er uns zeitlich gerade noch nah und gerade schon fern genug, um für eine solche Betrachtung geeignet zu sein. Ein Prediger, er mag noch so bedeutend gewesen sein, der unter völlig anderen Verhältnissen gewirkt hat, als die unsrigen, wird sich schwerlich als Lehrmeister eignen. Wir werden von Luther dem Prediger gewiß noch vielerlei lernen können, aber die Masse dessen, was wir als für uns unbrauchbar und überwunden zur Seite legen müssen, ist doch zu beträchtlich. Der Prediger der unmittelbaren

1) Band 28, Leipzig 1895.

Gegenwart aber wird uns leicht durch allerlei oft unbewußt mitschwingende Empfindungen und Stimmungen zur Gefahr: er steht uns theologisch zu nahe oder zu fern; er hat eine ästhetische Eigenart, die uns bestrickt oder abstößt; er behandelt Fragen, die uns nahe liegen oder gesucht erscheinen — kurz, dies alles beeinflußt leicht unser Urteil: wir sind nicht frei genug, um wirklich von ihm zu lernen. Wir lernen hier ja nicht wie Elementarschüler kritiklos, auf Autorität hin, sondern wir müssen hier doch immer bis zu einem beträchtlichen Grad zugleich über unsrem Lehrmeister stehen. Auch lassen die Gegenwärtigen uns meist nichts übrig zu transponieren, umzusetzen: die einfache Nachahmung wird zu einer ernsten Gefahr. Besser daher, man sucht sich einen etwas ferner liegenden Meister. So bin ich immer der Meinung, daß ein ernstes Studium z. B. der Predigten Schleiermachers noch heute von großem Nutzen sein kann. Ihm möchte ich neben anderen auch Tholuck an die Seite stellen.

Um nun in die Eigenart eines Predigers einzudringen und auf Grund dieses Verständnisses seine Vorbildlichkeit zu erfassen, genügt es nicht, einfach die Predigten zu lesen und im allgemeinen auf sich wirken zu lassen. Das ist nur der erste, vorbereitende Schritt. Ich will doch nun wissen, woher es kommt, daß die Predigt diesen oder jenen — einen erbaulichen oder unerbaulichen, einen erwärmenden, mich gefangen nehmenden oder einen mich kalt lassenden oder gar abstoßenden Eindruck gemacht hat. Auf diese wichtigste Frage wird man nicht die erschöpfende Antwort dadurch erhalten, daß man auf die Sprache, den Gedankengehalt u. dgl. achtet, auch nicht dadurch, daß man etwa ein Exzerpt aus der Predigt sich anfertigt, sondern allein durch die genaue Analyse der Predigt d. h. durch eine genaue Vergegenwärtigung des Aufbaus, der Gedankenfolge, der Beweisführung, der Einzelausführung [1]). Die Analyse ist kein Exzerpt. „Das Exzerpt zieht nur aus und zieht zugleich zusammen; die Analyse bringt ein und legt das innere Gewebe bloß". Die Analyse zeigt das Knochengerüst, also das

1) Vgl. zur Sache besonders Wassermann, Beiträge zur praktischen Theologie, Leipzig 1909, S. 136 ff.

Tragende, Haltende der Predigt, und damit zugleich die Wesensart. Die Analyse macht uns deutlich, was der Prediger mit seiner Predigt gewollt hat, ob Belehrung, Willensbestimmung oder reine Darstellung, oder ob er — und solche Predigten gibt es leider in Menge — gar nichts Bestimmtes gewollt hat.

Ich lasse daher unten als Anhang die Analyse einer Predigt Tholucks über Apg. 17, 22—28 folgen, die uns bei unserer Untersuchung von Wert sein wird und auf die wir fortgesetzt verweisen werden.

Worin kann uns Tholuck heute noch als Prediger vorbildlich sein? Was war wohl das Geheimnis seiner erstaunlichen Predigterfolge?

1. Ich beginne mit dem Wichtigsten, dem Fundamentalen: Tholuck war eine inspirierte Persönlichkeit, es lag in ihm etwas Prophetisches. Das ist gewiß auch das Geheimnis seines Erfolges auf dem Katheder gewesen. Aber darum handelt es sich hier nicht: seine Predigten — das fühlt man je länger, und je mehr man sich in sie hineinliest — strömen heraus aus einem unmittelbaren, starken, lebendigen religiösen Besitz. Da ist nichts Nachgeahmtes, Anempfundenes, Fremdartiges, Abgeleitetes, sondern alles quillt echt und frei und gegenwärtig aus dem eigensten Erleben heraus. Da ist auch nichts Gedankenblaßes, Reflektiertes, so gut alles auch durchdacht ist; der Reflexion fehlt immer die Wärme, das Frische, das gesund Naive. Da ist auch keine künstliche Selbsteigerung der Empfindung, die mit dem Amen so rasch verlöscht, wie die Glut der Abendröte. Da ist auch nicht nur eine ernst erarbeitete und mit Leidenschaft festgehaltene Überzeugung, die sich hier mit Kraft und Entschiedenheit äußert, sondern da ist mehr als das: da ist Leben selbst. Tholuck predigt nicht, weil er nun einmal akademischer Prediger in seinem Amte auch mit ist, sondern hier redet jemand, der etwas sagen muß, weil es ihm auf der Seele brennt. Er hat wirklich etwas zu sagen, etwas für sein Geschlecht Neues, und darum auch für den Prediger selbst etwas Neues. Das ist die Inspiration des echten Predigers.

Doch hören wir Tholuck selbst! In seiner ausgezeichneten Vorrede zur 2. Sammlung seiner Predigten (Hamburg 1836)

hat er sich ausdrücklich zu dem bekannten Wort von Claus Harms bekannt: „Die Quelle der rechten Predigt ist der Geist, der heilige, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ich's meine, predigt, wie ich's nenne: durch Zungen". Dann fährt er selbst fort: „Daß unsere Predigten gemacht werden, daß sie nicht erwachsen aus der Fülle der Brust in der Gegenwart Gottes, ist der Hauptgrund, warum sie nicht umreißen, warum sie nicht schlagen, warum sie nicht ein Neues schaffen" (S. XVI) . . . „Die Predigt muß eine Tat des Predigers auf seinem Studierzimmer, sie muß abermals eine Tat sein auf der Kanzel, er muß, wenn er herunterkommt, Mutterfreuden fühlen, Freuden der Mutter, die unter Gottes Segen ein Kind geboren hat. Nur wenn also die Predigt eine doppelte Tat des Predigers gewesen ist, wird sie auch eine Tat im Zuhörer sein. Wie Markſteine werden im Leben eines Zuhörers die gehörten Predigten dastehen, an denen er abmißt, wie weit und nach welchen Richtungen hin er vorgeschritten ist!" Was Tholuck hier fordert, hat er selbst erfüllt, was er hier als Erfolg prophezeit, hat sich an ihm selbst erfüllt.

Wer aber meinen wollte, ich häufte auf Tholuck zu viel der Anerkennung, wenn ich ihn einen inspirierten Prediger nannte, der lese jene Stellen in der Vorrede zur 2. Ausgabe der 2. Sammlung aus dem Jahre 1860, in denen er von der „Begeisterung" des Predigers spricht, die, als Einigung des Geistes des Herrn mit unsrem Geiste verstanden zum Unterschied von aller selbstgemachten Begeisterung, für Tholuck die unerläßliche Bedingung wie jeder christlichen Tat, so auch der christlichen Predigt ist. Man lese dort, wie er von „völlig außer aller Berechnung liegenden Momenten" spricht, „wo der Redner außer sich selbst versetzt und von einer inneren Nötigung überwältigt, wie unwillkürlich auf dem Wogenbette seiner eigenen Rede dahingerissen wird, wo nicht er die Rede trägt, sondern die Rede ihn"; man lese, wie er versichert, daß, wie der echte Dichter sich Ruhe schreiben, der echte Prediger sich Ruhe predigen müsse, vorausgesetzt, daß er der Gemeinde wirklich etwas zu sagen hat. Man lese das alles, und man wird gestehen müssen, hier schildert Tholuck die Inspiration, die Inspiration, wie er sie selbst bei

seiner Predigttätigkeit erlebt hat. — Und dazu stimmt völlig der Eindruck, den Tholuck als Prediger gemacht hat. Vielleicht ist kein Urteil so schlagend, so kurz es ist, als dies: In ihm sei etwas „Dämonisches" — im Sinne des altgriechischen *δαιμόνιον* — gewesen.

Nun haben aber alle die großen inspirierten Prediger u. a. eine Eigentümlichkeit: Sie predigen mit ihrer ganzen Kraft und Wucht eigentlich immer wieder nur ein und dasselbe. Luther hat letztlich ein einziges großes Predigtthema; auf das kommt er immer wieder zurück oder davon geht er immer wieder aus: die Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Und auch darin bewährt sich Tholuck als prophetischer Prediger, daß auch er eigentlich im Grunde nur ein Thema hat. In einer seiner ältesten Predigten (gehalten zu Berlin 1826) sagt er schon: „Das einzige Thema, das für christliche Kanzeln gehört, ist ja dies, wie Sünder selig werden können" [1]). An diesem Thema hält er immer fest, aber so, daß er es immer unter dem Gesichtspunkt der Erweckung und Bekehrung nimmt. Tholucks Predigten sind fast ausnahmslos Erweckungs- und Bekehrungspredigten. Selbst eine Osterpredigt, gehalten in Berlin 1826, trägt diesen Charakter. Und so kommt es, daß Tholuck auch gar manche Gedanken, die sich von hier aus ergeben, immer und immer wieder bringt. So ließen sich z. B. gerade zu den Gedanken der vorgelegten Predigt über Apg. 17, 22 ff. zahlreiche Parallelen nachweisen. Es gibt eben Gedanken, die sind ihm lieb und wichtig. Das weiß er selbst sehr gut. In jener ersten Vorrede bittet er gewissermaßen um Entschuldiguug, „wenn dieselben Materien mehr als einmal zur Sprache gekommen sind". „Die Bücherſprache", fährt er dann fort, „mag die Wiederholung scheuen, in der Sprache des Lebens wird oftmals gerade in ihr der Pulsschlag der Liebe kund. ‚Daß ich euch immer einerlei schreibe, verdreußt mich nicht, und macht auch desto gewisser', sagt Paulus Phil. 3. Sind es nur nicht Abzüge verschiedener Exemplare von einem für immer fertigen Satz, sondern stets neue Erzeugnisse, durch neue Erfahrungen hervorgerufen, — sind es nur nicht künst-

1) Predigten. Erstes Heft. Zehn Predigten zu Berlin, Rom, London und Halle gehalten, Berlin 1829.

liche Blumen, welche bei jeder neuen festlichen Veranlassung wieder aus dem Glasschrank hervorgelangt werden, sondern Wiederholungen wie die der Natur, welche jeden Frühling in denselben Blättern und Blüten ausschlägt" (S. XXVI). — Ja dies, meine ich, macht den eigentlichen Prediger: Dies durch und durch persönliche Moment. Denn wir sind auf der Kanzel nicht Referenten, sondern Zeugen. Man hat das Umgekehrte, die unpersönliche Art treffend mit der kurzen Formel ausgedrückt: Es predigt. Nein, er, er selbst, nur er, aber er ganz soll predigen. Sollen Funken fliegen, muß es innerlich brennen. Freilich: solches Feuer in sich kann man weder künstlich entzünden, noch künstlich nähren: das gibt unheiliges Feuer. Wir können nichts nehmen, es werde uns denn gegeben vom Himmel. Aber Verlangen darnach, Sehnsucht darnach kann man wohl in sich nähren und wachhalten, und das ist schon viel. Kann man nicht als der unbedingt Gebende auf der Kanzel stehen, so doch als der Suchende unter Suchenden. Und auch dies ist schon ein Geben. Jedenfalls viel besser als eine erkünstelte Erhebung über die anderen, die nicht nur kalt läßt, sondern abstößt. Demut ist auch hier die Pforte zum Leben, und auch hier gilt es: dem Demütigen gibt Er Gnade und dem Aufrichtigen läßt Er's gelingen. — So soll uns der Anblick eines so reich begabten und innerlich so geförderten Predigers nicht entmutigen, wohl aber soll er uns immer wieder daran erinnern, daß wir uns selbst geben müssen, wie wir sind, und daß wir in Treue und Demut das geben sollen, was wir wirklich haben.

2. Ich komme zum zweiten Punkt! Weil bei Tholuck alles aus unmittelbarem Innenleben und Erleben stammt, so ist auch das, was er predigt, was er den Menschen zumutet, nicht dogmatisch-lehrhaft, nicht äußerlich, auch nicht bloße Stimmung, am wenigsten ästhetische Stimmung, sondern alles ist erlebbar, erfahrbar, alles ist letztlich etwas dem ernsten, suchenden Menschen natürliches und notwendiges. Zum Beweis dessen bitte ich, sich die vorliegende Analyse anzusehen. „Wir sind göttlichen Geschlechts" — diesen Gedanken will er zunächst als wahr erweisen. Wie tut er es? Er beruft sich zunächst auf die Schrift, aber

weder beruhigt er sich bei einem äußerlichen Schriftbeweis, noch sagt er: weil's geschrieben steht, ist's wahr, also müßt ihr's glauben, vielmehr schreitet er im 2. Unterteil dazu fort, an das Erleben und Empfinden des Menschenherzens zu appellieren: „So steht verzeichnet in den Büchern der menschlichen Herzen". Aber wichtig sind die Worte, mit denen Tholuck von jenem Schriftbeweis zu diesem Herzensbeweis überleitet. Er sagt: „Doch gesetzt auch, es hätte das Buch der Bücher geschwiegen von dieser hohen Kunde, steht sie nicht verzeichnet in den Büchern der menschlichen Herzen weit über die Erde hin?" (S. 100). Also: warum wohl steht davon in den heiligen Büchern zu lesen? warum heben wir diese Worte als beweisend heraus? Weil dahinter eine allgemeine menschliche Erfahrung steht. — Indem der Prediger also beweisen will, Zustimmung erwecken will, wendet er sich an die allgemeine Erfahrung, die jeder Anwesende sicher in sich selbst gemacht hat. — So ist auch der ganze 2. Teil der vorgelegten Predigt nichts als eine Ausführung psychologischer Zustände und Erlebnisse. Ja, der Prediger deckt sein eigenes Innere auf, in der Überzeugung, damit das Innere seines Zuhörers selbst aufzudecken: „Ich sehe meine Aufgabe in der Welt an: dem Nächsten in selbstverläugnender Liebe in allem zu Diensten zu seyn, was ich habe. Aber warum finde ich, daß ich mir doch immer lieber dienen lasse, als diene, daß ich immer lieber mir selbst lebe als Andern? Warum sehe ich zum Beispiel noch Millionen in so harter Arbeit sich kaum das tägliche Brot erkämpfen, daß sie fast dabei ihre Menschenwürde vergessen müssen, während, wo jeder in selbstverläugnender Liebe seinen Überfluß opferte, Alle die Genüge hätten? — Ich sehe mich selbst an: der Geist sollte herrschen, und das Fleisch sollte dienen. Warum aber dient, was herrschen sollte, und warum herrscht, was dienen sollte? O fürwahr, bin ich ein Engel, so bin ich ein gefallener; bin ich ein Kind Gottes, so bin ich ein verirrtes; trage ich den Stempel des göttlichen Ebenbildes an meiner Stirn, so sind seine Züge verwischt. Ja, Beschämung, Wehmuth ist das natürliche Gefühl, das den Menschen ergreifen muß, der sich in den Gedanken versenkt: „Der Mensch ist göttlichen Geschlechts"; denn wir sind

Alle nicht, was wir seyn sollen“ [1]). Und wenn er im zweiten Unterteil des 2. Teils als Wirkung des Wortes: „Wir sind göttlichen Geschlechts“ den heiligen Mut bezeichnet, so hebt er den Schleier wieder von den Menschenseelen: „Die Geschichte der Menschheit aber, sie wiederholt sich in jedwedem Einzelnen. Ist das Bewußtseyn erwacht von dem, was wir seyn sollen: strebt unser Geist mit kühnem Flügelschwunge zur Wahrheit und zum Leben im Geiste hin; werden wir es inne, daß dieser unser Geist die Züge des ewigen Geistes an sich trägt, obwohl verwischt; fangen wir an, die Geburtsschmerzen eines neuen Lebens zu empfinden: so verkündet sich auch mit unzweifelhafter Gewißheit im Innern die prophetische Stimme, die da sagt: auch für dich, du gebundener Geist, giebt es eine göttliche Erlösung, und wer da suchet, der wird auch finden! — Haben wir aber den gefunden, der uns „die Macht giebt, rechte Kinder Gottes zu werden“, so sprechen wir auch mutig aus: „Wir sind göttlichen Geschlechts“. Wenn wir vorher an das Ebenbild Gottes in uns dachten, so mußten wir das Haupt verhüllen; denn das Bild Gottes in uns war entstellt. Was wir aber der Anlage nach hatten von Geburt, das sollen wir der Wirklichkeit nach erhalten durch die neue Geburt in Christo, und darum macht der Gedanke an die göttliche Abstammung mutig, sobald nur der Glaube an die Erlösung hinzukommt. Die Seele glaubt und weiß, daß das verirrte Kind vom Vater zu Gnaden wieder angenommen worden; sie wird inne und erfährt, daß die verwischten Züge des göttlichen Ebenbildes sich wieder herstellen; ja im Glauben erfaßt sie schon die dereinstige Vollendung derselben, sieht im Glauben schon hienieden in das Bild des Sohnes Gottes sich verklärt, hat im Glauben schon jetzt die Welt überwunden, trägt im Glauben schon hienieden die Krone der vollendeten Kinder Gottes. Wir sind Kinder Gottes, und dennoch schreibt Johannes, daß wir durch den Glauben an den Sohn erst die Macht empfangen, Kinder Gottes zu werden. So hat denn auch das Wort: „wir sind göttlichen

1) IV, S. 103.

Geschlechts", nur die volle Wahrheit für uns, insofern Christus uns die Macht giebt, das in der Wirklichkeit zu werden, was wir jetzt unserer Anlage nach sind. Dieser Macht teilhaftig geworden, heben wir nun auch unser Haupt kühn und freudig zum Himmel empor. Wir wissen jetzt, daß dem, der da glaubt, Nichts unmöglich ist von dem, was er soll, sind fröhlich in der Hoffnung, und stark in jener Liebe, die auch der Tod nicht überwindet. Sehet, so ertheilt erst der christliche Glaube dem Menschen das rechte Bewußtseyn der Menschenwürde." [1]).

Es ist dies Verfahren sehr bemerkenswert. Tholuck lebt gewissermaßen seinen Hörern ein Stück gesunden frommen Lebens hier vor. Er hofft sie damit in dieses Leben selbst hineinzuziehen. Was er erreichen will, setzt er voraus. Das ist außerordentlich wirkungsvoll. Viel wirkungsvoller jedenfalls als die Form der Mahnung. Wir haben über dasselbe Thema eine Predigt von Gerok. Die ganze Predigt ist aber auf die Form der Mahnung eingestellt. Er sagt: „Wir sind göttlichen Geschlechts", das mahnt uns 1. Gott zu suchen: den unbekannten Gott; 2. uns selbst zu achten und 3. den Nächsten zu lieben. Es ist mir aber nicht zweifelhaft, welche der beiden Predigten auf den Hörer mehr wirkt. Zwar klingen die Unterteile und die ganze Predigt auch bei Tholuck in eine Mahnung aus, aber das innere Recht, ja die innere Notwendigkeit seiner Mahnungen ist so sicher begründet, daß wir ihm auf das willigste zustimmen: ja, er spricht mit diesen Mahnungen nur aus, was wir uns im Augenblick selbst sagen.

Dieser Gesichtspunkt ist aber bei Tholuck auch sonst fortgesetzt, durchgehends zu beobachten. Weil Tholuck aber immer aus seiner eigenen Erfahrung heraus redet und aus der Erfahrung, die er an und mit anderen in seinem intensiven Seelsorgerverkehr gemacht hat, bleibt er in seinen psychologischen Folgerungen und Forderungen immer auf dem Boden der gesunden Wirklichkeit und des Erreichbaren. Diesen gesunden Wirklichkeitssinn Tholucks möchte ich stark unterstreichen. Es ist ein Fehler, in den wir Prediger sehr leicht verfallen, daß wir zu viel fordern, zu viel behaupten,

1) Ebenda S. 105 ff.

den Gedanken zu hoch spannen, weil wir ihn unrichtig verallgemeinern, daß wir die Wirklichkeit verlassen. Dann nehmen uns unsere Hörer auch da nicht ernst, wo wir doch ganz ernst genommen werden nicht nur wollen, sondern müssen. Wie psychologisch wahr bleibt Tholuck in unserer Predigt, wenn er den Gedanken, das Bewußtsein unsrer göttlichen Abstammung lebe in allen Seelen unbedingt und ausnahmslos, so klug und richtig einschränkt (vgl. Teil I, Beweis 2, a) und b). Seine Worte lauten: „Aber ist dieses Bewußtseyn denn würklich unter uns so gemein? Ach, daß sie nur fähig wären, diesem Gedanken Raum zu geben, die Tausende, die im Schweiß ihres Angesichtes ihr tägliches Brot essen, die kaum von ihrer Menschenwürde etwas wissen, geschweige von ihrer Würde als Kinder Gottes! Ach, daß sie fähig wären, diesem Gedanken Raum zu geben, die Tausende, denen „der Bauch ihr Gott ist" und die Häuser der Lust ihr Tempel. Ach, wer möchte nicht wünschen, daß zürnende Propheten, daß jene Gottesmänner, die wie strafende Gewissen unter den Menschen einhergingen, unter sie träten, und in das der Gottes- und der Menschenwürde vergessene Geschlecht hineinriefen: „Gefallene Sterbliche, ihr seid göttlichen Geschlechts!" — Dieses Bewußtseyn, es mag wohl in manchen Stunden im Menschen recht lebendig werden, in solchen Stunden zum Beispiel, wo irgend eine hohe Wahrheit vor dem denkenden Geiste ihr Geheimniß enthüllt hat, wo Gedanken der Ewigkeit durch unsern Geist gegangen sind, oder — wo wir beten. Ja, in solchen Stunden mag man fröhlich aufathmen und ausrufen: „der Mensch ist göttlichen Geschlechts". Aber wenn man dann wieder auf die drückend saure Last und Arbeit sieht, unter der eine so große Zahl der Menschen seufzen; wenn man auf alle Gräuel der Sünde, oder auf all' das Elend und den Jammer sieht, den der Mensch dem Menschen bereitet — wenn man etwa hintritt auf das Schlachtfeld, wo, von Menschenhand geschlagen, die Verwundeten im Angstschrei ihr Leben aushauchen, oder in die Lazarethe und Hospitäler, wo, von Gottes Hand geschlagen, die Gottessöhne röcheln, die langsame Beute einer Schwindsucht oder Auszehrung; wenn man gar hintritt in die Kerker, wo der Vater-

und Muttermörder seine Ketten schüttelt: wem bleibt der Muth, auch da noch aus freudiger Brust zu rufen: ‚der Mensch ist göttlichen Geschlechts‘ [1])“?

Für diesen Gesichtspunkt lassen sich auch sonst bei Tholuck zahlreiche Beweise beibringen. Wie psychologisch fein und wahr stuft er die Stimmung ernster Menschen gegen ihre eigene Sünde innerlich ab! „Es ist in der Scham ein so rührendes Kämpfen zwischen Fürchten und Lieben, Herbheit und Süßigkeit, Ruhe und Unruhe. So wie man sich zu schämen anfängt über das Unrecht, welches man jemand angethan, fängt man auch schon an ihn zu lieben. Darum ist die Scham über unsere Sünde die edelste Frucht des Strafamtes, wo sie eintritt, fängt man Gott zu lieben an. O daß es mir gelänge, euch alle zu einer Selbstprüfung zu veranlassen, von welcher Art bis jetzt eure Gefühle gewesen seien bei der Reue über eure Fehler und Sünden. Bei einigen Wenigen ist es vielleicht ein heilsames Erschrecken und die Furcht vor der Strafe — ich sage bei Wenigen, denn so ernst nehmt ihr es nicht mit Gottes Drohungen —, bei Andern ist es das ernste Gefühl des Unrechts gegen Gott, und wenn es nur das ist — bei vielen, unter euch jüngern namentlich, ist es aber vielleicht ein bloßer Aerger, und hinter solchem Aerger steckt immer noch der Hochmuth, und das Herz bleibt hart dabei. O daß ihr euch schämen lerntet — nicht vor Menschen, denn die wissen eigentlich nicht, was euch wahrhaft schlecht macht, sondern vor Gott, eurem Schöpfer und Vater und vor eurem Heilande. Könnt ihr euch schämen über eure Fehler und Sünden, so wird das Herz sogleich weich, die Sehnsucht nach Erlösung und Vergebung wird übermächtig. Ja die Beschämung über unsere Sünden liegt schon auf der Grenze zwischen der Bestrafung und der Bekehrung [2]).“ Scham über die Sünde gilt Tholuck als edelste Frucht des göttlichen Strafamts, denn darin steckt schon Liebe zu Gott; tiefer steht das heilsame Erschrecken und die Furcht vor der Strafe, noch tiefer steigen wir, wenn uns das ernste Gefühl des Unrechts gegen Gott erfüllt, und endlich am tiefsten steht der

1) Ebenda S. 100 f.

2) Zeitpredigten, Halle 1843, S. 114.

Ärger, denn dahinter steckt immer noch der Hochmut. Wie leicht verwischen wir diese Stufenfolge in unserer Predigt! Wie rasch sind wir bei der Hand, nur ein großes Entweder-Oder anzunehmen, wobei wir die Seelen unserer Hörer doch nur vergewaltigen!

Ganz auf dieser Linie liegt z. B. folgende Disposition: Thema: Das Vertrauen zu Gott. Käme der Herr, um das Vertrauen zu Gott bei uns allen zu erforschen, so würde er 1. etliche finden, die da bekennen, daß sie keinem Gott mehr vertrauen können, weil sie an keinen Gott mehr glauben; 2. manche, die zwar mit dem Munde bekennen, auf Gott zu vertrauen, aber mit dem Herzen nur bauen auf Vergängliches; 3. manche, die zwar vertrauen auf Gott, aber ohne zu wissen, wie und warum; endlich gewiß auch solche, die auf ihn trauen und durch Christum wissen, wie und warum [1]).

Tholuck ist sich dieser seiner psychologischen Eigenart im Gegensatz zu anderen Predigern seiner Zeit wohl bewußt.

Er hat in jener zuletzt zitierten Vorrede des Jahres 1860 mit seiner Kritik der damals herrschenden Predigtweise nicht zurückgehalten. Seine Ausstellungen sind interessant und wahr genug, um auch sie hier kurz anzuführen. Er meint, die Einen, wenn auch nur wenige — trieben wieder die subtilen Lehr-Kontroversen (sie gerieten also wieder in die dogmatische Predigtweise hinein), während die Zeit fordere, daß man die „Hauptartikel, von denen Selig- und Verdammtwerden abhängt", treibe; die anderen hätten es nicht gelernt, nach des Apostels Wort „ihre Stimme zu wandeln" (Gal. 4, 20). Immer sprächen sie nur entweder zu Bekehrten oder zu Unbekehrten, die große Stufenreihe zwischen beiden sei für sie gar nicht vorhanden und so fehle es an dem Brückenschlagen und Anknüpfen einerseits und an der konkreten Anwendung anderseits. Daher tönten so viele gutgemeinte Predigten über Köpfe und Herzen hinweg. Tholuck hat sicher richtig gesehen. Und wir fügen, ihn ergänzend, hinzu: Es läßt sich nicht leugnen, daß die Predigten der sogen. Gläubigkeit je länger je mehr diesen Ton der Natur, der Frische,

1) Predigten über Hauptstücke V, 2. Aufl., Halle 1853, S. 49.

der Gemeindegemäßheit einbüßen auf Koſten einer farbloſen Allgemeinheit, eines kalten Dogmatiſierens, eines ſteif Liturgiſchen, eines geſuchten Äſthetizismus, einer unnatürlichen Feierlichkeit, die ſich auch in der Vortragsweiſe zeigen.

Eine ganz ähnlich feine pſychologiſche Schilderung enthält derſelbe Band. Es handelt ſich um die Kirchgänger. „Es giebt unter den Kirchgängern zwei Klaſſen, die einen, welche gehen, um dort auszuſtrömen und zu geben, und das ſind die rechten Kirchgänger, die anderen, welche gehen, bloß um zu empfangen. Nun iſt das aber nicht ſo zu nehmen, als ob darum jeder von uns entweder nur in die eine oder nur in die andere Klaſſe gehörte; ſo iſt das nicht gemeint. Werden wir nicht vielleicht alle zugleich zu beiden Klaſſen gehören? Werden wir nicht alle teils in die Kirche kommen, um kund werden zu laſſen den Glauben, der in uns ſchon iſt, teils auch, um darin zu wachſen? Der Segen des gemeinſchaftlichen Gottesdienſtes ſtellt ſich nun in dieſer zwiefachen Rückſicht dar. Er iſt ein Segen, inwiefern wir kommen als ſolche, die ſchon haben und nur ausſtrömen wollen, und wird zum Segen, inſofern wir arm ſind und mitnehmen möchten. Ich ſage, der Gottesdienſt iſt ein Segen, auch wenn wir nur kommen, um hier auszuſtrömen und zu geben, denn das Geben iſt ſelber zugleich ein Nehmen. Es giebt gewiſſe Dinge, deren immer mehr wird, je mehr man ſie austheilt, ſo bei der Liebe. Bei der Andacht iſt das nicht ſo der Fall. Wer ſeine Frömmigkeit zuviel ausſpricht, darſtellt, wird leer. Es geht, wie mit dem Balſam, der verduftet, wenn er zuviel an die Luft kommt. Aber dann und wann ſie auch auszuſprechen, ihr einen gemeinſamen öffentlichen Ausdruck zu geben, iſt doch Bedürfniß. Und führt dieſes rechte Bedürfniß uns in die Kirchen, ſo liegt in dieſem Ausſprechen auch ein Segen“ [1]).

Auch hier wieder die feine Abſtufung pſychologiſcher Zuſtände, und eben ſo fein wird ihre innere Verbindung behauptet. Auch hier wieder kein ſchroffes Entweder-Oder, was die Hörer nur zum Teil treffen würde, ſondern auch hier das gerechte Ver-

1) Ebenda S. 194 f.

teilen der Farben, der Töne. Ich kann nicht umhin, aus derſelben Predigt noch eine pſychologiſch überaus feine Stelle mitzuteilen, die des tiefen Eindrucks auf die Hörer um ſo weniger wird verfehlt haben, als, was hier als möglich geſchildert wird, tatſächlich in demſelben Augenblick von ihnen erlebt wird: „Es hat einer einſam nicht beten können, er ſieht um ſich her Gebet auf hundert Geſichtern und er betet mit. Es iſt wie ein Strom, von dem er mit fortgezogen wird. Es hat einer ſich ſo ſchwer und irdiſch gefühlt; wenn er ſich zum Himmel erheben wollte, iſt er immer wieder herabgeſunken. Wenn der Geſang kommt und wie mit heiligem Flügelſchlage ſich gen Himmel erhebt, wird er nicht mitgezogen? Und nun nehmet die Macht des Wortes Gottes hinzu. Schon wenn man einen Mann auftreten ſieht, der wirklich daſteht im Namen Gottes, der nicht predigt, weil er ſoll, ſondern weil er muß nach innerer Nothwendigkeit, wenn alles ſtill wird bis auf jene eine Stimme, der man anhört, daß ſie im Auftrage des Herrn Himmels und der Erde ſpricht, wenn dann das Licht einer andern Welt über das Antlitz des Redenden und zugleich über das Antlitz der Hörenden ſich zu verbreiten anfängt, wenn es geheimnißvoll und doch unmißverſtehbar in aller Herzen ſich zu erkennen giebt: Hier iſt Gott! — es braucht es keiner auszuſprechen, aber es fühlen es alle und auch dem, der das außerhalb der Gemeinde nicht fühlte, theilt es ſich wie durch unſichtbare Kanäle mit. Für die Stunde wenigſtens fühlt er, daß die Religion eine Realität iſt, daß es einen Gott giebt, der den finden läßt, der ihn ſucht. Nennet das nicht einen vorübergehenden Gefühlseindruck, einmal und zweimal laſſet einen Menſchen ſo die Gewalt des Geiſtes Gottes erfahren, und ſolche Erfahrung wird auch für das Denken eine Macht und unmerklich bringt ſie in unſer Denken und in unſer Handeln ein“ [1]).

Ich habe einige Stellen dieſer pſychologiſchen Klein- und Meiſterarbeit Tholucks vorgelegt, — ich könnte dieſe Beiſpiele verzehnfachen. Mir ſcheint es eine der nützlichſten Aufgaben zu ſein, auf dieſen Geſichtspunkt gerade einmal in Tholucks

1) Ebenda S. 198 f.

Predigten sich zu versenken. Man wird mit wahren Schätzen bereichert von diesem Streifzug heimkehren. Vor allem — man wird das eigene psychologische Gewissen sich haben schärfen lassen, so daß man die eigenen psychologischen Schilderungen anfängt strenger unter die Lupe zu nehmen, um sich vor Vergröberung und Verallgemeinerung zu hüten und so unseren Hörern Unrecht zu tun und dem Worte Gottes zu ihren Herzen den Weg zu versperren. Tholuck ist ein trefflicher Meister gesunden Wirklichkeitssinns.

3. Tholucks Psychologie in der Predigt steht aber mit einem weiteren wichtigen Gesichtspunkt im Zusammenhang, der uns jetzt ein wenig festhalten soll. *Tholuck hat seine Predigten bewußt eingestellt auf seinen Zuhörerkreis: er predigt für die Gebildeten.* Die erwähnte Vorrede zum 2. Band trägt folgenden Untertitel: „Einige Worte über die Predigt für die Gebildeten in unseren Tagen", und in der Vorrede selbst formuliert er die Frage so: „Welches sind die Mittel, die gebildeten Klassen wieder zur Teilnahme am Gottesdienste zurückzuführen?" Diese Vorrede, die zum Besten gehört, was je über die Predigt geschrieben worden ist, ist gerade vor 75 Jahren geschrieben, am 26. Oktober 1835, veraltet ist sie nicht, und das Problem, das sie behandelt, erst recht nicht. Daß nun Tholuck gerade für die Gebildeten predigt, ruht auf einem von ihm selbst scharf betonten allgemeinen Grundsatz: *Die Predigt entspreche dem Charakter, der Individualität der Gemeinde!* Oder wie er sich selbst ausdrückt: „Die Predigt sei *aus* der Gemeinde entstanden." Der Abschnitt, den dieser Satz einleitet, ist so beherzigenswert, so im guten Sinne modern, daß ich ihn anführen muß: „Die Predigt sei *aus* der Gemeinde entstanden. Es giebt Predigten, die *außer* der Gemeinde, und Predigten, die *aus* der Gemeinde entstanden sind. Die erstern sind diejenigen, welche der Prediger nach den allgemeinen Grundsätzen der Homiletik, nach der Idee der christlichen Predigt überhaupt, des Kirchenjahrs usw. entwirft. So *muß* er verfahren, sobald kein lebendiges Wechselverhältniß zwischen Prediger und Gemeinde stattfindet. Anders, wo die sonntägliche Predigt der Nachhall der Erfahrungen ist, welche die Wanderungen durch die Gemeinde

die Woche hindurch haben machen lassen. Je mehr die Predigt das Ergebniß hievon ist, desto individueller, örtlicher, treffender wird sie seyn. Wie sie aus dem Gemeindeleben entstanden ist, so wird sie auch dazu dienen, das Gemeindeleben wieder mehr zu wecken. Ausgeschlossen soll jene erste Rücksicht bei der Predigt nicht seyn, sie soll aber diese zweite mit in sich fassen, oder sich doch mit ihr verbinden. So wird denn das Predigen unter der Kanzel auch den rechten Zündstoff für das Predigen auf der Kanzel geben, und somit weist unsere Vorrede hier auf das zurück, was die Zueignung der ersten Predigtsammlung ausgesprochen hat. Es läßt sich nicht sagen, wie viel zur Belebung des Interesses der Zuhörer geschehen würde, wenn unsere Predigten häufiger an die individuellen Zustände, die gerade in der Gemeinde, oder bei einzelnen Mitgliedern sich finden, anknüpften. Da kommt aber wieder das Gespenst der allgemeinen Regeln von Kanzelstyl und Kanzeldekorum, welches jede im Gemüth des Geistlichen sich aufdrängende individuelle Beziehung zurückscheucht. Aber der Prediger trage nur würklich die Seelen seiner Gemeinde auf dem Herzen, leide und freue sich mit ihnen, sei im Stande in Wahrheit mit Paulus zu sagen: „ohne was sich sonst zuträgt, nämlich, daß ich täglich werde angelaufen und trage Sorgen für alle Gemeinden. Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert und ich brenne nicht?“ — und der hoch über den Herzen und Häuptern der Gemeinde hinstreichende kühle Abhandlungston wird sich bald verlieren, die Predigt wird aufhören, Präparat zu seyn, und wird Stimme der Natur werden, ein lauter Seufzer des lebendig pulsierenden Herzens. O, und wenn am Ende alle andern Gaben fehlen, die wir hier in Anspruch genommen haben, wenn nur wieder die Predigt Natur werden wird, ein frisches Erzeugniß aus dem Leben in der Gemeinde! Es ist unbeschreiblich, wie wenig dazu gehört, namentlich bei gewissen festlichen Veranlassungen die Gemüther zu bewegen, bloß ein ehrliches, unaufgestutztes Wort der Wahrheit — bloß jenen Gefühlen dürfen Worte gegeben werden, welche die Zuhörer schon mitbringen. Da tritt aber statt dessen das Präparat der Studirstube, die „im langgezogenen Syrupstyl“ ausgesponnene Abhandlung, wie eine

altmodische Schöne auf, in hundert Enveloppen gehüllt, mit dem Fächer in der Hand, und statt daß der heilige Zunder in den Herzen angezündet wird, der nur einen einzigen Funken brauchte, lagert sich fröstelnde Langeweile über die Versammlung. O ihr Männer mit vollem Herzen, Chrysostomus und Augustinus, Heinrich Müller und Harms — neuer Lebensodem komme wieder über unsere Predigten!“ [1]).

An dieser Anschauung hat Tholuck Zeit seines Lebens festgehalten — mit allem Bewußtsein und einer andersgearteten Praxis gegenüber. Im Vorwort zu der „neuen Ausgabe“ der „Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens“, datiert vom 16. Juni 1838, findet sich der wichtige Satz: „Der Prediger muß seine Zeit und sein Volk, insonderheit seine Gemeinde aus fortgesetztem Umgange kennen“ (4. Aufl., Hamburg 1851, S. XLVIII). Im Vorwort zu seinen „Gewissens-, Glaubens- und Gelegenheits-Predigten“, die er 1860 herausgab, sagt er: „Mir steht bei meinen Predigten nicht bloß das allgemeine Bedürfnis des Menschenherzens vor Augen, sondern das gerade meiner Zuhörer, und zwar nach den so verschiedenen Klassen und Stufen, Richtungen und Standpunkten.“

Der hier ausgesprochene Grundsatz ist nicht erstmalig von Tholuck ausgesprochen worden. Der Rationalismus hat ihn in seinen homiletisch eifrigsten Vertretern nicht nur immer wiederholt, sondern auch befolgt. Daß Tholuck ihn fortsetzt und in seiner Weise formuliert, ihn immer wieder hell auf den Leuchter stellt, beweist nicht nur seine Unparteilichkeit, sondern auch seinen gesunden Blick für das Richtige.

Auch wir besinnen uns hier wieder ernstlich auf den Grundsatz: Die Predigt muß gemeindegemäß sein! An der Richtigkeit dieses Grundsatzes kann uns nicht irre machen, daß manche Gemeinde in der Zeit der Freizügigkeit und der immermehr sich verbreiternden Bildung ihre eigenartige Physiognomie verloren hat und jedes ausgeprägten Charakters entbehrt. Wer wollte das leugnen? Aber es gibt noch unendlich viele Gemeinden, die haben

1) II, S. XXII ff.

ihre besondere Eigenart, die bilden eine mehr oder weniger geschlossene Einheit. Auf sie sich mit der Predigt einzustellen, ist eine ebenso wichtige wie außerordentlich schwierige Aufgabe. Denn jeder Prediger bringt seinerseits eine bestimmte Individualität und Art mit, die sich nicht umbiegen läßt wie eine Weidenrute. Daß der rechte Mann seine rechte Stelle finde, ist eine Hauptvoraussetzung für die Wirkung unserer Predigt in der Gegenwart, und diesen Grundsatz durchzuführen eine ernste Aufgabe unsrer Kirchenregierungen. Doch ich kehre zu Tholuck zurück!

4. Er ist in der Tat ein vollendeter akademischer Prediger gewesen, der seine Zuhörer richtig zu fassen wußte. Über die Grundsätze, nach denen er dabei verfuhr, können wir nicht im Unklaren sein. Sowohl seine gelegentlichen theoretischen Äußerungen wie seine Predigten selbst stellen sie klar und faßlich vor uns hin. Und ich halte sie für so richtig, daß es nötig ist, bei ihnen als bei einem weiteren Hauptpunkt unsrer Darstellung etwas länger zu verweilen.

In jener großen Vorrede des zweiten Bandes stellt er an die Spitze den Satz: „Wir müssen den ‚Verächtern der Religion unter den Gebildeten' die Hände entgegenstrecken" (S. X); und in jener Vorrede von 1860 — wir hörten es schon — spricht er vom „Brückenschlagen". Mit Recht hat Prof. Hering in einem feinen, heute noch lesenswerten Artikel über Tholuck in den Deutsch-evangel. Blättern (2. Jahrg.) 1877 dessen Weitherzigkeit in der Theologie gerühmt: er habe, falls er nur die Gemeinschaft in Christo verbürgt fand, auch andere Formulierung, Lehre und Weise als seine eigene, getragen (S. 637). Diese Weitherzigkeit, die freilich weit davon entfernt war, die Grenzen unsres Glaubens zu verwischen und etwa dem Vulgärrationalismus seiner Zeit Zugeständnisse zu machen — diese echte Weitherzigkeit wurzelte in der Liebe, die nach Verständnis des andren trachtet und die sich der großen Wahrheit freut und an ihr als einer Grundbedingung alles Wirkens an den Seelen festhält: „Wir sind göttlichen Geschlechts". So läßt die Predigt, deren Aufriß ich im Anhang vorlege, gerade eine Seite hell ertönen und gestaltet ihren Ton zur beherrschenden Melodie aus, die sonst immer und überall mitschwingt und die das feine Ohr sehr wohl wahrnimmt.

Darum ist die dargebotene Predigt geradezu typisch für Tholuck, und ich habe wohl nach dieser Seite hin keinen falschen Griff getan, sie auszuwählen. Tholuck ist fest überzeugt, das sagt er uns hier mit aller Deutlichkeit, daß das Bewußtsein: „Wir sind göttlichen Geschlechts", tief in des Menschen Brust wurzelt, so tief, daß es wohl zurückgedrängt, vielleicht durch Last und Sünde der Welt für eine Zeit unterdrückt werden kann, daß es aber letztlich unausrottbar in der Menschenseele ist. Und zuletzt ist damit auch ein Verlangen nach Erlösung, Befreiung, nach wahrem Frieden, nach Christus in jedes Herz gepflanzt. Daher kann er im 2. Unterteil des 2. Teils mit soviel Freudigkeit von einem Mut sprechen, an eine zukünftige Erlösung zu glauben, wenn sie noch nicht da ist — ein Mut, der eben in jenem Gedanken an unsere göttliche Abstammung wurzelt: „Das Zeugniß, daß wir göttlichen Geschlechts sind, was ist es anders, als das Zeugniß, daß Gott unser Vater und wir seine Kinder sind! Erkennt nun der Mensch, daß die Züge des göttlichen Ebenbilds in ihm entstellt sind; erkennt er, daß er ein verirrtes Kind ist: wie sollte der Vater sich seines Kindes nicht erbarmen, wie sollte er es nicht zurückzuführen trachten! Und diese Zurückführung ist die Erlösung. So gehen denn auch ahnende Stimmen durch das Alterthum hin von einer goldenen Zeit in der Zukunft, wo Gott der Hirte der Menschen seyn werde, wo der mörderische Zahn und die giftige Pflanze an der Oberfläche der Erde, und die Lust zur Ungerechtigkeit aus der Tiefe des Menschenherzens werde ausgetilgt werden [1])." Solche oder ähnliche Stellen sind nicht selten bei Tholuck.

An einer anderen Stelle sagt er: „Es ist wahr, daß in gewissem Sinne die Heiligung auch zwischen den Kindern der Welt und den Christen Friede stiftet. Wären die Kinder der Welt nur Welt, so wäre es freilich anders, es gibt aber ein Licht, das in jedem Menschen leuchtet, der in diese Welt kommt, und so oft das Licht wahrer Heiligung in dem Christen von außen zu leuchten beginnt, so fängt auch in vielen Kindern der Welt jenes Licht im Innern Zeugnis abzulegen an, daß das Licht, welches Christus anzündet, Wahrheit ist."

1) IV, S. 105.

Dieſer geſunde Optimismus, der ganz anders begründet war als der oberflächliche Optimismus des Rationalismus, der im chriſtlichen Glauben wurzelte und von der chriſtlichen Liebe genährt wurde, machte Tholuck zu einem Prediger für die Suchenden, die Zweifler, die Unfertigen, wie er wohl ſelten auf der Kanzel geſtanden hat. Worin er im Privatverkehr ſich als Meiſter zeigte, darin bewährte er ſich auch in vollendeter Weiſe auf der Kanzel. Selbſt durch die Hölle des Zweifels gegangen, hatte er ein unſtillbares Mitgefühl für alle, die, wie er ſich einmal ausdrückt, „zwiſchen Himmel und Erde hängen", „nicht leben und nicht ſterben können". So hat ſeine Predigt im beſten Sinne etwas Seelſorgerliches, Suchendes. Und wie vielen Suchenden hat er mit ſeinem feinen pſychologiſchen Verſtändnis nicht nur durch das Wort unter vier Augen zum Finden geholfen!

Wenn etwas, ſo braucht der Prediger von heute dies liebevolle, geduldige Sichverſenken in die Seelen der unfertigen, ſuchenden und zweifelnden Menſchen. War ihre Zahl damals groß, ſie iſt heute vielleicht noch größer. Waren damals die Anfechtungen für den Glauben ſchwer und ernſt, ſie ſind heute wahrlich nicht geringer geworden. Aber um ſo nötiger ſind uns auf den Kanzeln Prediger von perſönlichem Verſtändnis für die Nöte des modernen Menſchen, zugleich aber voll von ſieghaftem Glauben an die Kraft des Evangeliums gerade auch in unſerer Zeit und an die ewige Wahrheit: „Wir ſind göttlichen Geſchlechts". Wir brauchen heute mehr denn je bei allem Ernſt in Hoffnung fröhliche, bei allem Eifer geduldige Prediger. Etwas von Tholucks Geiſt ſollte über uns allen walten! „Die Hände ausſtrecken", „Brücken bauen", das ſei unſer ſchönes, wenn auch ſchweres Werk!

Und hier möchte ich noch eins betonen. Tholuck hat in dieſem „Händeausſtrecken" und „Brückenbauen" weder das Evangelium nach dem Muſter des Rationalismus in Intellektualismus aufgelöſt, — gerade darin unterſcheidet er ſich ja vom Rationalismus, daß er das Evangelium als Gewiſſensſache und als göttliche Offenbarung in der Geſchichte erfaßt, — noch hat er den Suchenden etwas von dem unerläßlichen Ernſt erſpart. Nie hat er auch

nur mit einer Silbe abgeschwächt den ganzen Ernst der menschlichen Verderbnis; er erspart seinen Hörern im Gegensatz zu dem alles im rosigen Lichte schildernden optimistischen, aber darum unwahren Rationalismus keinen Ton dieser ernstesten Melodie —, aber er schilt nicht, er zankt nicht, er eifert nicht, er richtet nicht! Seine Predigt hat schlechterdings nichts Gereiztes oder gar Verbittertes. „Strafe besteht nicht", sagt er einmal[1]). — Hätte er aus dem Thema: „Wir sind göttlichen Geschlechts" nicht Antrieb genug schöpfen können, in eine laute Anklage auszubrechen, daß das damalige Geschlecht des göttlichen Adels sich unwürdig erwiesen, daß es ihn freventlich verscherzt habe? Gerok ergeht sich im 1. Teil seiner erwähnten Predigt in langen Ergüssen über die Gottvergessenheit, im 2. über die Entehrung der Menschenwürde in seiner Zeit. Wie anders Tholuck! Freilich wird ihm jenes Wort zu einer Leiter, um in die heilige Demut hinunterzuführen, aber nicht andere, sich klagt er an! Und in einer geradezu erschütternden Predigt: „Der grauenvolle Tausch", in der er das Furchtbare der Verwerfung des Herrn seinen Hörern zum Bewußtsein bringt, läßt er sich doch nicht — wie leicht hätte dies auf der Höhe des heiligsten Affekts geschehen können! — zu einem richtenden Wort hinreißen. „Ferne ist es von mir, über jedweden, den der schreckenvolle Wahn gefangen hält, das Wehe auszurufen; es gibt eine Gewalt des Zeitgeistes, die, wenngleich nicht ohne eigene Verschuldung, doch mit schwer zu widerstehendem Eindringen, den Einzelnen zugleich mit den Geschlechtern ergreift —, aber aufdecken laß mich vor dir, christliche Gemeinde, welchen grauenvollen Tausch sie getroffen haben, die also selbst das Opfer eines frevelnden Zeitgeistes geworden sind!" (I, 154). So hat Tholuck nie durch Schroffheit abgestoßen. Wer die Hände ausstreckt, wie kann der zürnend die Faust ballen? Wer Brücken schlagen will, wie wird der mit Keulen dreinschlagen?

Aber mit dem Gesagten hängt ein Weiteres eng zusammen: Tholuck malt nicht schwarz in schwarz; er übersieht auch in der Gegenwart das Gute nicht, das sich findet, nicht nur bei Frommen,

1) Zeitpredigten IV, S. 113.

sondern auch bei den Nichtfrommen. Auch darin bekundet sich wieder sein gesunder Sinn für das Wirkliche. Das macht gerade seine Predigten über die Revolution von 1848 so wirkungsvoll, daß er rund anerkennt, daß diese Bewegung auch auf große und heilige Ideen aus ist. „Wir sehen allerdings in dem Sturmwinde, der durch die Völker brauſt, Blüten und edle Samenkörner mit dahertreiben, große und heilige Ideen —, die Teufelslarve, welche ihnen die frevelnlichen Gelüſte der Menſchen anlegen, soll uns nicht abhalten, das Engelsantlitz unter dieſer Larve anzuerkennen — verwirklicht sollen ſie werden, nur nicht wider Geſetz und Ordnung, nicht unter Treubruch und Meineid, nicht durch rohe Gewalt und Aufſtand; ich meine ſolche Ideen wie Bruderliebe und Duldung, Freiheit und Entwicklung, Deutſchlands Einheit und des geringen Volkes Pflege und Hebung. Sind das nicht Ideen, für welche nicht bloß das Herz der Jungen, ſondern auch der Alten ſchlagen ſoll?“ [1]). Ich glaube, daß in jenen Zeiten nicht allzuhäufig ſolche Worte von den Kanzeln herabgeklungen ſein werden.

Wird in all' dieſen aufgewieſenen charakteriſtiſchen Punkten Tholuck uns nicht ein Vorbild ſein können, ja müſſen? Müſſen, denn wie leicht drängt ſich uns Predigern der Geiſt der Schärfe auf die Zunge? Wie leicht laſſen wir uns hinreißen, weil es gilt die Sünde zu ſtrafen, auch das Gute zu überſehen? Und wie gefährlich iſt auch hier jede noch ſo temperamentvolle und vielleicht im Augenblick ſogar wirkungsvolle Schwarzſeherei! Die einen werden verärgert, verletzt, die andern in eine Verſuchung des Phariſäismus geführt: Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie andre Leute! Völlige Gerechtigkeit, jene heilige Liebe, die ſich alles Guten freut, wo es auch erſcheint, das bürgt einem Prediger für eine tiefgreifende und ſegensvolle Wirkung. Nicht auf Seiten des Harten und Strengen liegt die Wahrheit und Gottes Segen, ſondern auf Seiten des Ernſtes, und der iſt nicht ohne Wahrheit und Liebe.

Der Grundſatz: Die Predigt komme aus der Gemeinde, be-

1) Predigt der Kirche 28, S. 93.

währt sich bei Tholuck nun noch nach einer anderen, höchst bemerkenswerten Seite: Seine Predigten sind, soviel als möglich, kasuell, d. h. sie schließen sich eng an das an, was die Gemeinde gerade bewegt, äußerlich und innerlich. Als akademischem Prediger lag Tholuck natürlich besonders das akademische Leben nahe. So nimmt er denn auch stets Rücksicht vor allem auf den Semesteranfang. Auch unsre vorgelegte Predigt tut es. Ganz offenbar ist Text und Thema gewählt unter dieser Rücksicht: der jungen Schar soll ins Herz gedrückt werden der „heilige Mut", der eigenen göttlichen Würde treu zu bleiben. Oder wenn Tholuck das Thema behandelt: „Warum bleiben unsere Entschlüsse so häufig ohne Erfolg?", so ist er dazu veranlaßt durch den Semesteranfang. Aber nicht nur das! Als 1833 vier Studierende der Theologie durch Selbstmord geendet hatten, predigte Tholuck auf Grund von Ezech. 33, 11 über „den Weg des Todes und den Weg des Lebens". Und als sich 1837 wiederum ein Selbstmord unter den Studierenden ereignete, sprach Tholuck aus Anlaß dieses Falles wieder ernst zu seiner akademischen Gemeinde [1]). Auch die Zeitereignisse, wie die Revolution, die lutherische Separation, die Cholera, behandelt er auf der Kanzel. Aber nicht nur das! Fast jede Predigt ist herausgewachsen aus Eindrücken, Erfahrungen, Gesprächen, die ihm der tägliche Umgang mit seiner akademischen Gemeinde brachte. Und daher haben seine Predigten auch das Lebensfrische, den Hauch der Unmittelbarkeit. Daß jede Predigt möglichst kasuell sein sollte, hat der Rationalismus sehr richtig erkannt und sehr energisch gefordert. Wir können nicht leugnen, daß die spätere Predigt diesen Grundsatz fast völlig vergessen hat. Wir von heute besinnen uns wieder auf ihn — denn er ist im Grunde selbstverständlich — in der Erkenntnis, daß nur eine kasuell geartete Predigt Interesse, Teilnahme wecken und ihre Aufgabe an der Gemeinde erfüllen kann. Tholuck geht auch hier voran. Wir werden gut tun, seiner Bahn zu folgen. Das erschwert uns freilich die Predigtaufgabe, denn es

1) Predigten über Hauptstücke usw. II, 4. Aufl., Hamburg 1851, S. 384 und 400.

gehört Verständnis dazu und Fleiß und Treue, auf alles, Kleines und Großes, in der Gemeinde zu achten, und es gehört Takt dazu, in rechter Weise das ganze Leben in das Licht des Evangeliums zu rücken, aber andrerseits wird die Predigttätigkeit leichter, weil uns selbst interessanter, und sicher erfolgreicher.

5. Ich komme endlich zu einem weiteren Hauptpunkt, der mir aller Beachtung und Nachahmung wert erscheint: jede Predigt Tholucks bildet ein in sich geschlossenes, festes Ganze, das auf ein festes Ziel zustrebt. Als typisch auch dafür kann die in Analyse vorgelegte Predigt dienen.

Wir achten zunächst einmal auf die Einleitung zum Text hin. Wie sicher führt sie zum Text! Da wird nicht lang ausgeholt, da kommen wir nicht auf allerlei Umwegen zur Sache, sondern der eine allgemeine Gedanke, auf den es ankommt, wird sofort ausgesprochen; sofort wird aus dem Allgemeinen das Spezielle, worauf es ankommen soll, herausgeschält und damit der Text auf das Wirksamste vorbereitet. Denn das Interesse des Hörers ist gewonnen; seinen Gedanken ist sofort eine bestimmte Richtung gegeben. Ohne durch allerlei ermüdet zu sein, kann er sein frisches Interesse auf den Hauptpunkt richten. — Wir pflegen heute erst den Text zu lesen, dann die Einleitung folgen zu lassen. Ich habe dies immer für das Richtige gehalten; denn die meisten Predigten, die nach der Tholuckschen Art geordnet waren, schienen mir einen unnötigen Umweg zu machen. Seit ich mich in Tholucks Einleitungen vertieft habe — er ordnet fast immer so wie in der vorliegenden Predigt —, bin ich davon überzeugt, daß es dem Texte nur zugute kommen kann, wenn der Hörer so geschickt, d. h. so sicher und scharf auf ihn hingeführt wird: der Hörer hört gleich mit einem ganz bestimmten Interesse den Text.

Das Thema: „Wir sind göttlichen Geschlechts" ist bereits am Schlusse der Einleitung, vor dem Text, genannt. Dennoch fügt Tholuck noch eine Überleitung vom Text zum Thema und zur Disposition ein. Warum tut er das? Offenbar, um die Wucht, den Wert seines Themas zu erhöhen. Er will einen Zweifel beseitigen, den er nicht ausspricht, der aber dem Hörer kommen und ihm, wird er nicht beseitigt, die unbefangene Aufnahme der

Predigt verderben kann, der Zweifel: Mit welchem Rechte wählt der Prediger ein heidnisches Wort zu seinem Thema? Da schiebt der Prediger in sehr kluger Weise als seinen Anwalt den Apostel selbst vor: die veränderte Stellung, die Paulus der Christ im Vergleich zu Saulus dem Israeliten zum Heidentum eingenommen hat: der Hörer muß zugeben, Paulus ist auf eine höhere Stufe der Betrachtung gestiegen. Hat er ein Gefühl des Unbehagens gegenüber dem dem heidnischen Dichter entnommenen Thema gehabt, jetzt ist es zerstreut, seine Seele ist frei für den Prediger und sein Wort. Gerade diese kleine Überleitung scheint mir ein meisterhafter Griff zu sein. Und wieder: kein Wort darin zu viel: auch hier nur ein Gedanke, der wirklich nötige Gedanke.

Wir fassen die Disposition ins Auge! Das Thema selbst entbehrt sicher nicht des Interesses. Gerade in jener Zeit, wo der Humanitätsgedanke noch etwas von seiner Jugendfrische, nichts Abgegriffenes hatte, durfte ein solches Wort wohl der Teilnahme der Hörer sicher sein. Und auch die gläubigen Christen werden nicht ohne Spannung diesem Thema gegenüber geblieben sein: Wie wird das Tholuck behandeln? Ja, wir selbst, empfinden wir nicht auch noch ganz ähnlich? Was will Tholuck mit der Behandlung dieses Themas bei seinen Hörern erreichen? Er will in ihren Seelen zuletzt den heiligen Mut wecken, der sie stark macht gegenüber der Welt. Die sehr einfache Disposition erweist sich als völlig richtig. Schon dies leuchtet ein, daß es die Geschlossenheit der ganzen Predigt bedingt, daß die Teile an ihrem richtigen Platze stehen: der erste Teil könnte unmöglich zu zweit stehen, und umgekehrt. Erst muß die Wahrheit erwiesen sein, dann erst kann von der Wirkung gesprochen werden. Aber auch die beiden Teile gehen nicht müßige Bahnen. Sofort ist unser Interesse dabei rege. Wie läßt sichs erweisen, daß wir göttlichen Geschlechts sind? und läßt sichs sicher erweisen? Und daß dieses als wahr erwiesene Wort eine weitreichende, tiefgreifende Wirkung haben muß, liegt auch auf der Hand. Aber auch der gebildete Hörer wird sich im Augenblick nicht Antwort darauf zu geben wissen. Also zeigt der Prediger seinen Hörern nicht Wege, von denen ein solcher sich sagt: auf diesen Straßen kenne ich jeden Baum und Strauch

— und damit ergibt er sich in sein Schicksal und läßt sich müde und gelangweilt nun weiterschleppen. Nichts von dem!

Der erste Teil tritt den Beweis für den Themasatz an. Er ist ein doppelter: „So rufen die Urkunden unseres Glaubens, und so tönt es aus jeder Menschenbrust". Stehen diese zwei Beweise gleichwertig koordiniert nebeneinander oder stufen sie sich von einander ab? Tholuck leitet — ich erwähnte es schon — den zweiten Unterteil mit den Worten ein: „Doch gesetzt auch, es hätte das Buch der Bücher geschwiegen von dieser hohen Kunde, steht sie nicht verzeichnet in den Büchern der menschlichen Herzen weit über die Erde hin?" (S. 100). Ein Beweisgrund, der u. U. weggedacht werden kann, ohne daß damit die Wahrheit des zu Beweisenden erschüttert wird, kann logischer Weise nicht als der letzte, durchschlagende Grund angesehen werden. Er wird wertvoll in Verbindung mit anderen oder einem anderen Beweis. So liegt es auf der Hand, daß Tholuck hier abstuft: der weniger wichtige Beweis steht voran, der durchschlagende folgt, er stützt den ersten erst. So stoßen wir auf das Prinzip der Steigerung — ein überaus wirksames und wichtiges rednerisches Gesetz. Dies Gesetz finden wir auch sofort wieder, wenn wir auf den ersten, den Schriftbeweis (1. a, b, c), blicken: Tholuck setzt mit dem allgemeinsten ein: a) jedes Blatt der Bibel bezeugt unseren tiefen Fall. Aber wer tief gefallen ist, der muß hoch gestanden haben: dies der allgemeinste Gedanke. Worin dies Hochstehen bestanden hat, ist noch nicht gesagt. Schon mehr wird es erklärt durch Punkt b, die Schöpfungsurkunde: unsere hohe Stellung besteht darin, daß wir wurden aus dem Geiste Gottes, also aus dem, das ewig war. Noch höher aber führt das Neue Testament c): Wir sollen göttlicher Natur teilhaftig werden, also können wir nur göttlichen Geschlechtes sein. Auch hier eine Aufwärtsbewegung, eine Steigerung des Gedankens.

Das Gleiche läßt sich beobachten beim zweiten Beweis. Ausgehend von dem Zeugnis der heidnischen Dichter führt uns Tholuck durch alle etwa entgegenstehenden Beobachtungen und Zweifel zu dem Höhepunkt, zu dem alles niederwerfenden Zeugnis

unſeres Gewiſſens (S. 102). Damit iſt das Ziel erreicht, der letzte abſchließende Beweis iſt erbracht.

Es wird ſich erübrigen, zu zeigen, wie dieſer Geſichtspunkt auch durchgeführt iſt im zweiten Hauptteil. Nur darauf mache ich aufmerkſam: Wie wirkungslos würde die Predigt ſchließen, wenn die Unterteile umgekehrt geordnet wären! So aber ſtehen wir am Schluſſe wirklich am Ziel und damit auf einer Höhe: Heiligen Mut hat uns der Prediger in die Seele gegoſſen. Das Ziel, das er, die Spannung erregend, ſchon am Schluſſe der Einleitung hat aufleuchten laſſen, iſt erreicht. Aber der heilige Mut des Glaubens ſetzt ſich um in den ernſten Entſchluß, ſich der hohen Würde gemäß zu bewähren in allen Lagen des Lebens.

So iſt dieſe Predigt ein feſter Organismus, ein kunſtvoller Aufbau von innerer Geſchloſſenheit und Zielſicherheit und Zielſtrebigkeit. — Kunſtvoll, aber nicht künſtlich oder gekünſtelt. Vielmehr erwächſt natürlich und nach innerer Logik und Notwendigkeit eins aus dem andern. Dieſe Predigt zeigt nicht eine Abſchweifung. Und auch dies trägt nicht wenig zur packenden Wirkung der Predigt bei. Innere Geſchloſſenheit iſt kein äußerliches pedantiſches Geſetz, keine Künſtelei, keine Zwangsjacke. Innere Geſchloſſenheit iſt wie bei jeder Rede, ja wie bei jedem Kunſtwerk eine Grundbedingung, den Hörer zu feſſeln, den Hörer wirklich weiter zubringen! Denn dieſe geſchloſſenen Predigten muten dem Hörer eine Denkarbeit zu — und die will der geiſtig nicht völlig lahme und träge Hörer leiſten. Es gibt Predigten genug, die beruhen nicht auf Gedankenentwicklung, ſondern nur auf Gedankenaſſoziation: Gedanke wird an Gedanke gereiht, ohne daß ein inneres Geſetz auf ein ſicheres Ziel hindrängte. Mir ſagte ein Prediger, er flechte gewiſſermaßen ſeine Predigten, und wenn er beginne, wiſſe er ſelbſt nicht, wo er enden werde. Solche Predigten wirken auf den Hörer peinlich, ermüdend und, wenn nicht da und dort ein einzelner guter Gedanke aufleuchtet, ganz gewiß nicht förderlich. Das ſind die Predigten, bei denen der Hörer ruhig den Faden verlieren kann, denn ſie haben keinen; geht er einmal ſeinen eigenen Gedanken nach, um endlich wieder dem Prediger ſein Ohr zu leihen, ſo hat er gar nicht das Ge-

fühl, „heraus“ zu sein; dagegen hat der aufmerksame Hörer nie das deutliche Bewußtsein, wo er und der Prediger sich denn nun eigentlich befinden, er fühlt sich wie in die Irre geführt und bald hört er auf, aufmerksam zu sein. Wer fesseln will, muß in strammer Gedankenfolge predigen. Jene Predigten in der Art zu analysieren, wie ich es mit der einen Predigt Tholucks versucht habe, ist ganz unmöglich. Einen organisch gewachsenen Baum kann man in seine organischen Teile leicht zerlegen und deren naturnotwendigen Zusammenhang leicht aufzeigen, aber wer will das mit einem Sandhaufen tun? Tholuck hat einmal sich auch über „Digressionen“, über Abschweifungen in der Predigt geäußert [1]). Er sagt, daß er nicht glaube, daß sie in seinen eigenen Predigten öfter vorkommen — in der Tat, das ist nicht der Fall. Dann aber bricht er doch eine Lanze für die Digression, allerdings — und damit gibt er uns im Prinzip recht — nicht für die Abschweifungen, die als ganz fremdartige Abschnitte eingeschoben werden, oder die, die den Prediger von seiner Straße so abführen, daß er sie überhaupt gar nicht wieder findet. Also nimmt Tholuck doch als das Normale an, daß die Predigt eine feste Straße, einen festen Zusammenhang hat. In der Tat, nicht nur die eine vorgelegte Predigt, die meisten — nicht alle! — [2]) sind straff und fest aufgebaut. Gewiß andersartig wieder als die Schleiermachers, die noch straffer gebaut sind und denen Tholuck gelegentlich den „rednerischen Charakter“ abgesprochen hat wegen ihrer überwiegend „dialektischen Form“ [3]). Aber die „geflochtenen“ Predigten, die Predigten, in denen die Gedanken so zufällig zusammenliegen wie die Körner in einem Sandhaufen, sie finden in Tholuck ihren sichersten Gegner.

6. Unumgänglich ist ein Wort über die Textbenutzung Tholucks. Daß bei Tholuck, diesem Bibeltheologen von Gottes Gnaden, der Text nie Motto ist, sondern wirklich die innere Grundlage

1) Vorrede zur dritten Sammlung der Predigten, Hamburg 1837, S. IX.

2) Nebe, Zur Geschichte der Predigt, 3. Band, Wiesbaden 1879, S. 305 f., kritisiert einige Predigten mit Recht nach dieser Seite hin. Vgl. auch Witte, Das Leben Tholucks, 2. Band, Bielefeld und Leipzig 1886, S. 298.

3) Vorrede von 1838 (vgl. oben S. 109), S. XLVII.

der Predigt, daß er die Predigt in seinem Gehalte beherrscht und bestimmt, ist selbstverständlich. Aber nicht selbstverständlich ist, daß er doch von jener Einseitigkeit, die sich bei den Biblizisten in Theorie und Praxis eingestellt hat, völlig frei ist. Ich meine: Tholuck steht weder unter dem nach meiner Meinung wenigstens sehr einseitigen homiletischen Gesetz: Du sollst deinen Text auspredigen! erschöpfen! noch unter dem: Du sollst alles und jedes in der Predigt aus dem Text ableiten! Dies gilt vielen als wirkliche Textgemäßheit. Und daher hat man Tholucks Predigten „im großen und ganzen die Textmäßigkeit" abgesprochen [1]).

Nun bin auch ich der Meinung, daß wenigstens der Anfänger sich möglichst eng an den Text anschließen soll. Aber dabei darf man nicht vergessen, daß das Gesetz der Textgemäßheit sehr äußerlich verstanden und gehandhabt werden kann und auch tatsächlich gehandhabt wird. Viele Künsteleien sind durch dieses Gesetz großgezogen worden und einer selbständigen ernsten gedanklichen Durchdringung irgend eines wichtigen Textgedankens ist jenes Gesetz sicher oft sehr hindernd gewesen. Und es gibt auch eine Textgemäßheit, die nicht in der Anlehnung an einzelne Textgedanken besteht, sondern in einer, ich möchte sagen, Durchdringung mit dem Geiste des ganzen Textes. Das kann man gerade an Tholuck studieren, und insonderheit an der vorgelegten Predigt.

Vielleicht befremdet es zunächst, daß Tholuck hier aus dem ganzen Text nur das eine Wort aus V. 28 als Thema benutzt. In der Predigt selbst werden auch nur gelegentlich einmal die Worte aus V. 27 und 28 benutzt: „er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir". Der ganze übrige Text wird nicht herangezogen. Man möchte sogar fragen: warum verliest er diesen ganzen Abschnitt? Denn unter den Perikopenzwang stellte sich Tholuck nicht. Und doch ist der ganze Abschnitt zunächst für sein Thema von Wert. Er braucht ihn für seine Überleitung und diese braucht er für sein Thema. So ist die Verlesung des ganzen Abschnitts nichts überflüssiges, nichts gedankenloses. Sodann aber: seine Predigt selbst

1) Brömel, Homiletische Charakterbilder II, Leipzig 1874, S. 165. — Nebe a. a. O., S. 305. — Witte a. a. O., S. 297.

ſcheint ihre eigenen Bahnen zu gehen und ſich nicht an den Text zu ketten, und doch iſt ſie ganz von dem Grundgedanken, der Grundſtimmung desſelben erfüllt und getragen. Die Töne des Textes klingen mächtig weiter in der Predigt. Iſt das nicht auch Textgemäßheit? Das Gleiche zeigen viele andere Predigten Tholucks. Sehr viele ſind ſynthetiſcher Art, d. h. es iſt ihnen an der Stirn geſchrieben, daß das Thema eher da war, als der Text. Aber ich wiederhole: der Text wird deshalb nie zum Motto. Und Tholuck tut etwas, was oft genug auf der Kanzel verſäumt wird: Was er aus dem Text heranzieht, das macht er, oft geradezu lehrhaft, auch deutlich, das bringt er wirklich zum Verſtändnis. Die bibliſchen Begriffe ſetzt er nicht einfach als bekannt und wirklich erkannt voraus, wie das ſo vielfach in unſern Predigten geſchieht, ſondern er ſchält die Begriffe auseinander und läßt ihre Tiefe und ihren Reichtum den Hörer ſchauen und empfinden. So entwickelt er wundervoll in einer Totenfeſtpredigt (1834) über Col. 3, 3 und 4 den Begriff des in Gott verborgenen Lebens [1]); ſo ſetzt er in einer Predigt über Hebr. 12, 14 ſofort ein mit der Frage: „Zuvörderſt laſſet uns ſehen: was iſt Heiligung?“ [2]) und im weiteren Verlauf analyſiert er eingehend, was es heißt: „Gott ſchauen“ [3]). Ein andermal erklärt er ſehr eingehend die Bedeutung des Wortes „Glauben“ in der Schrift [4]).

So meine ich, kann uns Tholuck zweierlei lehren: eine Textgemäßheit im höheren Sinn, nicht eine äußerliche, oft gekünſtelte und geſchraubte, ſondern eine innerliche Verarbeitung des Textes, ſo daß der Geiſt des Textes gewiſſermaßen aus dem Prediger redet und über der Predigt ſchwebt. Sodann dies: was wir von Begriffsmaterial des Textes benutzen, ſollen wir auch wirklich benutzen, ausnutzen, klar und verſtändlich machen.

7. Ich komme zum letzten Geſichtspunkt! Er betrifft die Themen, die Predigtgegenſtände Tholucks. Wir haben von ihm ſelbſt gehört, daß er es als die Hauptaufgabe der Predigt ſeiner

1) Predigten II, 63 ff.
2) Ebenda S. 93. 3) Ebenda S. 101 ff.
4) I, S. 119 f.

Zeit hinstellt, die wichtigsten christlichen Lehren, die Zentralgedanken, von denen Seligwerden und Verdammtwerden abhängen, zu predigen. So wird man erwarten, daß seine Predigtgegenstände ganz allgemein, zentral, umfassend sein werden. Und an solchen Themen fehlt es durchaus nicht. Wir finden Themen wie: „Der Weg zum Reiche Gottes“ [1]); „Wie selig das Loos eines gläubigen Jüngers des Heilandes sei“ [2]); „Was ist des Christen Trost in seinen Leiden?“ [3]); „Das Leben des Christen“ [4]); „Alles und in allem Christus“ [5]); „Christenleben kann nicht sein, ohne nach den Glaubensfrüchten bei sich zu fragen“ [6]) u. s. f.

Allein bei weitem die meisten Themen tragen eine ganz spezielle Färbung, fassen einen sehr scharf begrenzten Punkt ins Auge. Man schlage z. B. seine Predigten über das Gewissen auf! Fünf Predigten hat er über diesen Gegenstand gehalten. Da redet er in zwei Predigten vom richtenden Gewissen, sodann vom unverletzten Gewissen, dann vom irrenden und erleuchteten Gewissen, endlich vom unruhigen und gestillten Gewissen [7]). Das heißt gründlich sein, das heißt tief graben! Oder er hält drei Predigten über die Sünde: eine über den Ursprung der Sünde, zwei über die natürlichen Folgen der Sünde“ [8]). Oder ich nenne einzelne Themen: „Warum bleiben unsere Entschlüsse so häufig ohne Erfolg?“ [9]); „Warum ist die Liebe die größte unter allen Tugenden?“ [10]); „Die Bedeutung der äußeren Zucht des Gesetzes im Christentum“ [11]); „Was ist der Grund, daß so wenig unter uns gebetet wird?“ [12]); „Was fehlt unsern Gottesdiensten, daß sie rechte Gottesdienste seien?“ [13]); „Was haben wir als Christen bei der immer zunehmenden Herrschaft des Menschen über die

1) I, S. 136. 2) II, S. 48.
3) II, S. 140. 4) IV, S. 27.
5) Predigten über die Leidensgeschichte usw., 2. Aufl., 1853, S. 2.
6) Gewissens-, Glaubens- und Gelegenheitspredigten, Berlin 1860, S. 119.
7) Ebenda S. 1—43.
8) IV, S. 139, 151, 164. 9) IV, S. 124.
10) I, S. 117. 11) IV, S. 55.
12) III, S. 2.
13) III, S. 80.

Natur vorzüglich zu beobachten?“ [1]); „Die Kluft zwiſchen dem Wiſſen und Tun des Menſchen“ [2]); „Auch die höchſten Begabungen des Menſchen ſtehen in keinem Verhältniſſe zu dem Glücke, ein Kind Gottes zu ſein“ [3]); „Welche Thränen gewöhnlich an den Sterbebetten geweint werden und welche geweint werden ſollten“ [4]). Ich erinnere vor allem auch an die ethiſchen Themen, deren Bedeutung er durchaus anerkannte. Weil der Rationalismus ſo ſtark die ethiſchen Themen bevorzugte, hat die „gläubige“ Predigt gern um ſie einen Bogen gemacht. Anders Tholuck. In einer Predigt über „die Tugend der chriſtlichen Wahrheitsliebe“ erklärt er, daß freilich die einſtigen ſogenannten Moralpredigten mit Recht in Verruf gekommen ſeien, denn man habe von ihnen den Glauben gleichſam ausgeſchieden, indem man neben ſie die Predigt über den chriſtlichen Glauben ſtellte; ferner habe man mit dieſer Art Moralpredigt die Zuhörer nur zum Phariſäismus verführt. Somit konnte eine ſolche Predigt nicht eine *chriſtliche* genannt werden. „Wohl aber“, ſo fährt er dann fort, „gibt es auch eine *chriſtliche* Art, über einzelne Tugenden und Sünden zu predigen, mit andern Worten, *das chriſtliche Geſetz* zu predigen, wo nämlich die einzelne Tugend in ihrem Zuſammenhange mit dem gemeinſamen Quell aller wahren Tugend dargeſtellt wird, die einzelne Sünde als die Erſcheinung der gemeinſamen Krankheit, an der wir alle daniederliegen, wo dann aber auch hingewieſen wird auf den Balſam von Gilead, der alle Wunden heilt. Ja, es iſt heilſam und notwendig, über ſolche einzelne chriſtliche Tugenden zu ſprechen, dieweil der Menſch ſo gern ſich ſelbſt belügt“ [5]). So hat Tholuck außer über die Wahrhaftigkeit z. B. gepredigt über „die Pflicht im Lichte des Evangeliums“ [6]), über „die chriſtliche Liebe“, über „die Demut gegen Gott“ und über „die Demut gegen Menſchen“, über die

1) Predigten über Hauptſtücke III, 2. Aufl. 1848, S. 1.
2) Ebenda S. 26.
3) Ebenda S. 176.
4) Predigten über die Leidensgeſchichte uſw. S. 281.
5) III, S. 40 f.
6) III, S. 52.

„Sanftmut", über die „Wahrheitsliebe" [1]) — Predigten, die sehr wirkungsvoll sind [2]). Was Tholuck veranlaßt, spezielle Fragen zu behandeln, das ist das sichere und richtige Gefühl, daß nur so eine wirkliche Vertiefung des religiösen Lebens, ein gesunder Zusammenhang zwischen dem praktischen Leben und dem Glauben, eine sichere und klare Erkenntnis des Glaubens erreicht werden kann. Zudem erwecken solche Themen — denn hier muß man konkret werden! — ganz anders das Interesse des Hörers als die allgemeinen und oft wiederkehrenden Themen.

Von diesen Gesichtspunkten aus habe ich an andrer Stelle auf die Wichtigkeit spezieller Predigtgegenstände hingewiesen. Man hat mich vielfach so verstanden, als wollte ich die allgemeinen Themen überhaupt von der Kanzel verbannt sehen. Das ist ein Mißverständnis. Allgemeine Themen überhaupt ausschalten zu wollen, wäre unnatürlich und wäre zugleich schädlich. Sie haben ein bleibendes Heimatsrecht auf der Kanzel, aber nicht ein ausschließliches. Namentlich der Pfarrer, der Sonntag für Sonntag zu predigen hat, muß normalerweise spezielle Fragen behandeln, soll er sich nicht auspredigen und sich und der Gemeinde damit langweilig werden. Immer wird aber der spezielle Gegenstand, wie es Tholuck mit vollem Rechte hervorgehoben und selbst getan hat, mit dem Zentralen innerlich verknüpft werden müssen. Das war der Fehler der Rationalisten, in den sie aber verfallen mußten, da ihnen das Zentrale selbst verloren gegangen war.

Damit bin ich am Schluß, allerdings nicht am Ende. Denn vieles wäre noch zu sagen. Tholuck, den Prediger, nicht zu vergessen, ist nicht nur eine Pflicht der dankbaren Pietät, sondern ist für uns lohnend, fruchtbringend. Zieht etwas von seinem Geist und seiner Art in unsre Predigt ein, dann werden wir wohl auch etwas von den Mutterfreuden erleben dürfen, die er als schönstes für den Prediger preist.

---

1) Vgl. Predigten über die Leidensgeschichte, über christliche Tugenden usw., 2. Aufl. 1853, S. 13 ff.

2) Vgl. meine Bemerkungen über Tholuck in: Die Predigt im 19. Jahrhundert, Gießen 1903, S. 29 f.

Anhang.

Analyse der Predigt Tholucks über Apg. 17, 22—28 [1]).

Einleitung:

1. Die heilige Schrift enthält viele Aussprüche, die scheinbar miteinander im Widerspruch stehen, z. B.: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrend Feuer" usw. (5 Mos. 4, 24) und „Lobe den Herrn, meine Seele" usw. (Ps. 103); oder: „Unser Gott ist ein verzehrend Feuer" (Hebr. 12, 29) und „Gott ist die Liebe" (1 Joh. 4, 16); oder: „Wir sind allzumal Kinder des göttlichen Zorns" (Eph. 2, 3) und „Wir sind göttlichen Geschlechts" (Apg. 17, 28).

2. Der Oberflächliche nimmt daran Anstoß, der Tiefere weiß, daß die Wahrheit etwas vielseitiges ist.

3. Dies letztere wollen wir erkennen, indem wir die zwei Worte erwägen: „Wir sind göttlichen Geschlechts" und „Wir sind Kinder des göttlichen Zornes von Natur". Heute soll das erste Wort betrachtet werden, und zwar wird es demütigen Mut entzünden, wie sonst die ersten Vorträge am Anfang eines neuen Halbjahres.

Text: Apg. 17, 22—28.

Überleitung:

Gegenüberstellung des Paulus von einst und von jetzt:

a) einst als Israelit floh er die Berührung mit den heidnischen Götzendienern —, jetzt erkennt er an, daß sie doch Gott suchen;

b) einst kannte er nur ein auserlesenes Volk —, jetzt erkennt er, daß alle Menschen Brüder sind und ein Ziel haben: Gott;

c) einst kannte er als Kodex der Wahrheit nur die Schriften des alten Bundes —, jetzt weist er auch in einem heidnischen Dichter „ein göttliches Orakel" nach.

Disposition:

Thema: „Wir sind göttlichen Geschlechts". Wir zeigen 1) die Wahrheit und 2) die Wirkung dieses Wortes.

I.

Die Wahrheit des Wortes: „Wir sind göttlichen Geschlechts".

1) So rufen die Urkunden unseres Glaubens; 2) so tönt es aus jeder Menschenbrust.

1. Beweis: So rufen die Urkunden unseres Glaubens, nämlich

a) so bezeugt es jedes Blatt jener Urkunden: sie reden von unserem tiefen Fall; aber wer tief fiel, muß hoch gestanden haben;

b) so bezeugt es die Schöpfungsgeschichte: die Welt wurde aus dem, was nicht war, aber des Menschen Geist wurde aus dem, das ewig war;

---

1) Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienste der Universität Halle. 4. Sammlung. Hamburg 1838, S. 96—108.

c) so bezeugt es das Neue Testament, indem es redet
α) von einem Licht im Inwendigen des Menschen, das ein Ausfluß ist des ewigen Gotteswortes (Joh. 1, 9);
β) von den Christen als Kindern Gottes, „teilhaftig der göttlichen Natur“ (2. Petr. 1, 4); aber sollte Gott seiner Natur teilhaftig machen andere, als die seines Geschlechts sind?

2. Beweis: So steht verzeichnet in den Büchern der menschlichen Herzen, denn
a) aus ihrem Innern bezeugen so die alten Dichter;
b) das Zeugnis ist inmitten des Elends und der Sünde der Welt nicht untergegangen. Zwar
α) wissen viele unter der Arbeit und der Lust des Lebens nichts mehr davon;
β) wird es uns selbst, die wir in erhabenen Stunden des Lebens (Wahrheitserkenntnis, Ewigkeitsgedanken, Gebet) so ausgerufen haben, schwer, dies zu wiederholen im Blick auf die, die unter der Arbeit und Sünde seufzen, im Blick auf das Elend auf Schlachtfeldern, in Hospitälern, in Kerkern. Dennoch ist der Ruf nicht verklungen, denn
c) jenes Bewußtsein bricht durch in uns in den Stunden, in denen wir inne werden der geheimnisvollen Macht des Gewissens.

Schluß: Diese heilige Macht des Gewissens ist uns Zeugnis, daß unser Geist lebet und webet in dem ewigen Geiste, und daher die unvertilgbare Stimme der Menschenbrust: „Wir sind göttlichen Geschlechts.“

II.

Die Wirkung des Wortes: „Wir sind göttlichen Geschlechts.“ Die Wirkung besteht 1) in einer heiligen Demut und 2) in einem heiligen Mut.

Der Gedanke an unsere göttliche Abstammung weckt

1. Heilige Demut.

a) Beweis: Das Befremden, daß die Demut vorangestellt wird, ist begreiflich, denn namentlich die Jugend fühlt bei jenem Rat nur Mut. Aber das ist der Mut des natürlichen Menschen. Denn betrachte ich im Lichte des göttlichen Gesetzes
α) die Welt, so ergibt sich, daß sie statt einer Gottesfamilie eine Mördergrube geworden ist;
β) meine Aufgabe in ihr, so finde ich, daß ich, statt selbstverleugnende Liebe zu üben, mir selbst lebe;
γ) mich selbst, so sollte der Geist in mir herrschen, aber es herrscht das Fleisch.

Abschluß: So ist nur Beschämung, Wehmut das natürliche Gefühl, das den Menschen bei dem Gedanken: „Wir sind“ usw. ergreifen muß,

ja wir sind „Kinder des Zorns“: die andere Seite des göttlichen Wortes behält Recht.

a) Grundbedingung für das Entstehen dieses Gefühls: Warum entsteht dieses Gefühl nicht bei jenem Gedanken? Weil wir uns bespiegeln

α) in den Heroen des Altertums,

β) in den Männern, die der Zeitgeist hochpreist, aber nicht

γ) in Jesus Christus.

b) Abschluß: Erst ihm gegenüber kommt der Mensch zum Bewußtsein seiner Hoheit und seiner Niedrigkeit.

c) Schluß: Mahnung: Lernet alle der Menschheit Urbild anschauen in Christo!

Der Gedanke an unsere göttliche Abstammung weckt

2. Heiligen Mut, und zwar

A) Mut, eine Erlösung zu hoffen, so lange sie noch nicht da ist.

a) Beweis: Der Vater muß sein verirrtes Kind zurückzuführen, es zu erlösen trachten. Daher

b) Folgerung: α) ahnende Stimmen auch im Altertum;

β) freudige Gewißheit in Israel;

γ) auch in jedem Einzelnen die unzweifelhafte Gewißheit einer für ihn bestimmten göttlichen Erlösung.

B) Mut, sobald der Glaube an die Erlösung hinzukommt.

a) Beweis: α) im Glauben wissen wir schon jetzt: Wir sind Gottes Kinder;

β) im Glauben wissen wir: Wir werden Gottes Kinder.

b) Folgerung: So erteilt erst der christliche Glaube dem Menschen das rechte Bewußtsein der Menschenwürde.

Schluß: Mahnung: Wohlan denn, ihr, die ihr als Erlöste euch eurer göttlichen Abstammung bewußt seid, seid mutig in diesem Bewußtsein, und werfet euch selbst nicht weg.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Eine antilutherische Streitschrift des Franziskus Arnoldi.

Von

Otto Clemen in Zwickau i. S.

Franziskus Arnoldi, Pfarrer zu Cölln a. d. E. [1]), ist wiederholt gegen Luther in die Schranken getreten. Gegen Luthers „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt, ausgegangen im 1531. Jahre, nach dem Reichstage des 1530. Jahres" erließ er eine „Antwort" [2]). Gegen Luthers „Warnung an seine lieben Deutschen" gab er die „Gegenwarnung eines gehorsamen Unparteiischen" heraus [3]). Als Luther darauf mit der Schrift „Wider den Meuchler zu Dresden" antwortete, veröffentlichte er: „Auf das Schmähbüchlein, welchs Luther wider den Meuchler zu Dresden hat lassen ausgehen" [4]). Das Britische Museum

1) Vgl. über ihn Seidemann, Erläuterungen zur Reformationsgeschichte, Dresden 1844, S. 155 ff.; derſ., ADB. 1, 591; O. Clemen, Alexius Chrosner, Leipzig 1908, S. 31.

2) Erl. Ausg. 25², 88 ff. W. A. 30, III, 424 ff.

3) Erl. A. 26², 8 ff. W. A. 30, III, 415 ff.

4) Erl. A. 25², 129 ff. W. A. 30, III, 440. — Aus einer Tischrede (Cordatus Nr. 133) scheint hervorzugehen, daß Luther zuerst Lust hatte, wieder

besitzt eine vierte Druckschrift Arnoldis, die ich aber bisher noch auf keiner deutschen Bibliothek habe auftreiben können: „Ein kurzer Bericht von vier Hauptartikeln gegenwärtiger Zwiespältigkeit im Glauben, Dresden 1535". Ferner erwähnt Seidemann in seinen Erläuterungen [1]) ein nur handschriftlich erhaltenes 5. Opus von Arnoldi, eine Widerlegung von Luthers Schrift von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. Da er seiner Gewohnheit nach den Fundort nicht angegeben hat, kostete es große Mühe, diese Handschrift im Kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden wiederaufzufinden: Loc. 10299, Dr. Martin Luthers usw. 1516—1539, fol. 232. Daß diese Streitschrift Arnoldis nicht gedruckt wurde, — sie sollte Neujahr 1534 erscheinen, — lag wohl daran, daß sie durch die Gegenschriften des Cochläus [2]) in Schatten gestellt wurde. Sie verdient aber ans Licht gezogen zu werden, und zwar aus folgendem Grunde:

Bisher war man sich nicht recht klar darüber, in welchem Verhältnis Herzog Georg und Franziskus Arnoldi zu einander ständen [3]). Überblickt man nun die Schriften, die unter Arnoldis Namen gehen, soweit sie jetzt zugänglich sind, so rückt sofort die an zweiter Stelle genannte „Gegenwarnung eines gehorsamen Unparteiischen" abseits; sie ist ungleich maßvoller, gerechter, vor-

eine Gegenschrift zu verfassen, daß Melanchthon jedoch ihm davon abriet. Wahrscheinlich hat aber vielmehr der sogenannte Grimmaische Machtspruch vom 2. Juli 1531 (Enders, Luthers Briefwechsel IX, 54 [1]) Luther dazu bestimmt, sich Schweigen aufzuerlegen.

1) S. 156.

2) G. Kawerau, Neudruck von Luthers „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe", Halle 1883, S. V ff. Spahn, Joh. Cochläus, Berlin 1898, S. 182 f.

3) Diese Unklarheit kommt daher, daß Luther in „Wider den Meuchler zu Dresden" immer direkt oder indirekt auf Herzog Georg zielt, aber doch wenigstens einmal (Erl. Ausg. 25 [2], 117, W. A. 30, III, 456) diesen deutlich von dem Meuchler unterscheidet; ja in der oben erwähnten Tischrede und in einem Briefe an Nikolaus von Amsdorf vom 14. August 1531 (Enders IX, 56) identifiziert er Arnoldi mit dem Meuchler, und in dem Briefe an Wolf Wiedemann vom 27. April 1533 (Enders IX, 294) unterscheidet er gar drei Personen: „obs der pfarher zu Collen oder der Meuchler zu Dresden oder ewr Jungker H. George gethan habe".

nehmer gehalten als die übrigen und geht viel mehr in die Tiefe. Nun behauptet hier aber Arnoldi gar nicht der Verfasser zu sein, er hat die Schrift nur herausgegeben; sie stammt nicht von ihm, sondern von Herzog Georg. In „Auf das Schmähbüchlein“ [1]) stellt Arnoldi denn auch den Sachverhalt so dar: der unparteiische Laie habe ihm „aus christlicher Liebe und Wohlmeinung der ganzen hochlöblichen teutschen Nation zu Gute“ sein Büchlein zugeschrieben, und er habe dasselbige drucken lassen. Daß der Verfasser seinen Namen nicht genannt, sei nicht zu beanstanden; dafür habe ja eben er, der Herausgeber, sich genannt. „Es ist ohn Noth gewest, daß ich des Dichters Namen darzu gesetzt habe, dieweil er mir solchs sein Büchlein zugeschrieben hat, und dasselbige selbst nicht hat drucken lassen; mir aber hat er seinen Namen nicht verborgen, welches seines Namens du ... nicht würdig bist, daß du ihn solltest hören nennen. ...“ — Die übrigen drei Schriften dagegen sind zu einer Einheit verbunden durch die zum Teil recht ordinären Schmähungen, von denen sie wimmeln, durch die immer wiederkehrenden Anklagen gegen Luther auf Hoffart, Geiz und Unkeuschheit, und besonders durch die immer wieder durchbrechende Idee, daß Luther vom Teufel erzeugt und besessen sei [2]). Nun kommt aber hinzu, daß die Dresdener Handschrift einerseits, wie die Korrekturen beweisen, Originalkonzept, andererseits nicht von Herzog Georgs Hand ist. Also haben wir hier aller Wahrscheinlichkeit nach Arnoldis Originalhandschrift vor uns.

Übrigens hat Herzog Georg doch noch ein zweites Mal unter der Maske Arnoldis mit einer Schrift gegen Luther hervortreten wollen. In einem anderen Dresdener Aktenbande (Loc. 10300, Dr. Martin Luthers usw. 1518—1530 fol. 1) findet sich von Georgs Hand eine Entgegnung auf Luthers „Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs“ von 1533, die folgendermaßen anhebt:

1) Erl. Ausg. 25², 136.

2) Auch bei Cochläus, Petrus Sylvius, Paulus Ammicola begegnet dieser Gedanke. Vgl. Neues Archiv f. Sächs. Gesch. XXVI (1905), S. 29ff., sowie die bei Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, 663, Anm. 1 zu S. 308 zusammengestellte Literatur.

„Ich armer arnoldus, dorffpfarer zcu kollen an der elben, het ghoff, ich solt nu ruhe haben, Sunderlich in dissen Hundes monden, meyner Sawern arbeit warten, von ider man vnbkommert bleyben, Es hat aber dy unruge gemeyner kristen heit martinus Lutter, im zcu forteil vnd mir zcu nachteil, ein schaut schrifft disser zceit lossen auß geen, dar in her meynen loblichen lantz fürst hertzog jorg von Sachssen mit lesterlichen vnerfintlich verlogenen wortten angreifft. . . ."

Auch diese Schrift wurde wohl den Gegenschriften des Cochläus [1]) zu Lieb zurückgestellt. —

Es hat der außpundigk hochgelerth Doctor Martin Luther itzo naulich eyn buchleyn lassen außgehen, In welchem er sich seyner thatte fast rümet, als het er den papisten den ablas gestört vnd zcu nicht gemacht. Vors andere, das er die priuaten, sünderlich aber entzlich gestiffte messen auch alßo welt außroden vnd tilgen, vnd vors dritt, dy prister weyhe, die er fast vernichtiget, auch gern gentzlich abwerffen. Braücht dortzu vil schmelicher, schemlicher vnd schendtlicher honsprach vnd blasphemien, wider die selige, heylige, Christliche ordenüng der gantzen Cristenheit ꝛc. Dissem allem vormengt er die mißbreuche, ßo yn der kirchen sollen eyngewachsen seyn, do mit vormisch er seyne lugen vnd thandt, die selbien alßo zcubeschönen vnd zcuuormenteln, vff das er die todtlich gifft seyner vordampten ketzlerlichen artikel den eynfeltigen Christen sust [2]) basser konne beybringen vnd sie do mit geweltiglich gewinnen vnd eynnhemen. Derhalb Ich armer vnuorstendiger dorffpfarher bedacht von dissem buchleyn eyn wenigk zcureden. Nicht das ich, was mißbrauch ist, welt vortedigen, Sündern wil alleyn meyn eynfaldts guthdüncken antzeigen, ap ich konth errathen gründt vnd vrsach, wor durch lutter bewogen obgesagt buchleyn hatt lassen außgehen. Den wen die selbien war vnd bestendigk befunden, mocht (was lutter dorauff bawet) süst [3]) bleyblicher seyn, weyl sie aber caduck, vff schnee, Sandt, sünden

1) Spahn, S. 180 f.

2) Zur Form vgl. D. Wb. 10, 1731, zur Bedeutung: so, hoc modo 1736.

3) Hier = im andern Falle (1740).

vnd teufel gestelt vnd gegründet, wirdt, wil goth (der seyn kirchen noch nye vorlassen), aller seyn bawe auch balde zcu scheitern gehen.

Vor das erste, was do belangt den rum, ßo er sich selbst hoch vffmüttzt vnd ym selber zculegt, Das er den aplas gestört ꝛc., Dortzu sey er vorursacht, Das man seyne meynung, ßo er disputation weiß Des aplas halb vorgegeben, habe angefochten, Den ane das wolt er dowider nicht geschriben haben ꝛc. [1]). Nu besichtige disse vrsach beym lichte deyner eigen vornunfft, Szo wirdstu finden den ersten schulmeister Luthers, der, wie er sagt, mit ym disputirt sol haben [2]), den leydigen teufel Leuiathan aber teufel der hoffardt, von dem Job xlj [3]) geschriben, das er sey eyn konigk vber alle kinder der hoffart. Disser teufel hat von anfangk alle ketzer (wie auch den lutter) besessen, vorfurt vnd voryrret, den sie [Bl. 232 b] alle, yn eytel hoffardt gegen Goth vnd seyner kirchen auffgeblasen, haben wolt, das sie was newes erfunden aber außgericht, lob, rhum vnd grossen nhamen vnd von der welt zcufhall haben, vnd yrer selbst und anderer cristgleubiger selen seligkeit vnd der gerichte gotes vorgessen, wie auch alhie leuiathans schuler, der lutter, thut, domit er vnd alle ketzer der Gotlichen eher vnd glorien vorgessen, wie Joan. v [4]) geschriben stehett, vnd derselbien nümmermher wirdig noch teylhafft werden. Vnd es ist noch vorwar vnd gewißlich zcugleuben, wan man ym seynen pracht gelassen vnd hernach seynen asmodeum (das ist der teufel, der die leuth in vnkewscheit vorfurt, Tobie iij vnd vj [5]),) also nicht hett angegriffen vnd den mammon (das ist der geitzteufel), mat. vj [6]), zceitlich erfult Aber noch konth (das dach vnmoglich ist) ersetigen, Er het langst gallen vnd vberbeyn vorsehn [7])

1) Neudruck S. 3: Denn da ich mich erbot, vom Ablas still zu schweigen, so fern die andern auch von mir still schwiegen, da wolt mich weder Bapst, Cardinal noch Bischoff hören, Sondern ich solt stracks widerrufen vnd die andern lassen schreien.

2) S. 6.

3) Hiob 41, 26.

4) Joh. 5, 44.

5) Tob. 3, 8; 6, 15.

6) Matth. 6, 24.

7) = überſehen (D. Wb. 12, 1256). Vgl. die D. Wb. 4 [1], 1187 unter Galle (= Geschwulst bei Pferden) zitierte Stelle aus Geiler.

vnd, das er itzo schilt, ane zcweifel gelobt, nach dem sprichwort: Wu ists geldt, hie were die hure [1]).

Vor das ander, so er die sunderlichen sing aber leßmessen mercklich ansicht, rumbt er sich fast, wie er mit seynem gesellen (Ja wol mit seym vatter, magk ich sagen) darvon disputirt habe, mit dem eher vorigem seym schreyben nach auch mher den eynen scheffel saltz gessen habe zc. Der hab yme disse argument angetzeigt vnd Disse seyne fast Christliche lere beygebracht vnd ynen gelernet zc. Wie billich aber er disse lere angenommen vnd wie er sich dorauff stonen [2]) darff, solt yn (als den, der alle schrifft fressen hat) Jo das wordt Christi, Das der teufel von anbegyn eyn lugner gewest vnd der lugen vatter, Jo. viij [3]), weisen vnd leren. Aber die ledige hoffardt hat yn starrendt blindt gemacht, das er nach der prophetzey Esa. vj [4]) mit offnen augen nichts sieht. Mercke nu hie menniglich, welch eyn trefflich fundament disse luthers lere (das die priuaten aber heymlich messen nichts seyn vnd abgethon sollen werden) vnther sich hat, darauff sie fusset, nemlich: der teufel hat mirß vorbracht aber villeicht durch seyn eyngebung kawm [5]) trewmen lassen, dorvmb müß es war seyn. Ja wol war! wir wissen, das disses kindes vather vnd des farenden schulers meister vnd doctor eyn ertzlugener ist; wie solt den das kindt vnd schuler nicht nach dem vatter vnd meister geschlaen, wen es ist der schuler volkommen, wen er ist als seyn meister, vornym: auch eyn ertzlügner, Lu. vj [6]). Dis dennoch alles zubeschonen, gibt sich der teufels genoß luter selbst an, sam der teüffel mit yme alls mit eym sunderlichen heiligen vnd Christen man mher zcuthun het den mit vil andern, die nicht also [Bl. 233 a] vor heiligkeit (wie er) thun gleissen. Bringt er bey eym [!] mherleyn, als die meidleyn beym rocken, wie der tewfel

1) Bei Wander ist dieses Sprichwort weder unter Geld noch unter Hure zu finden. — Für Arnoldis Vorliebe für solche Sprichwörter vgl. z. B. Erl. Ausg. 25², 131.

2) = stützen (Schiller-Lübben, Mittelniederdeutsches Wb. 4, 413).

3) Joh. 8, 44. 4) Jes. 6, 10.

5) Hier = doch wenigstens (D. Wb. 5, 359).

6) Luk. 6, 40.

auch mit Judas disputirt hat, auch wy er zuweylen gepredigt hat ꝛc. [1]) welchem allem zcuentkegen, das sollich eyngeistung, disputation vnd, wie ers nenth [2]), engstigung nicht aus luthers heiligkeit, das on [3]) der teufel welt dor von abzihen, darkommen, Sunder alleyn, das lütter ym irtümb vorbleybben vnd doryn ersterben sall, vom teüfel, yn zcusstercken, vorbracht, müß ich luttern auch eyn mherleyn sagen, welchs dach mher grundt den das seyn hat. Nemlich, das eyn waldtbruder mit Eym engel wandert, vnd ßo sie vor eyn Closter gekommen, haben viel thausent tewfel, vnd von den vornhemlichsten, vmb das closter hinden vnd forne mit grosser vngestümickeit vmbgefaren vnd geswermet. Do sie aber forder zcu eyner grossen Stadt gekommen, haben sie eyn cleyn einseltig alber teufeleyn vff der Stadtmawr gesehen. Des sich der bruder vorwundert vnd den engel gefragt, worvmb ßo vil thausent der teufel vmbs Closter gewest vnd bey eyner sollichen grossen Stadt nur eyn teufelein ꝛc. Hat ym der Engel geantwurdt: ym Closter widersteht man hefftig tagk und nacht der anfechtung des teufels, dorvmb mühet er sich mit aller hereskrafft, die ym Closter yn yrsall zcubringen, Die aber yn der Stadt, leben nach allem willen des teufels ym sawsß, dorvmb bedorffts keyner mühe, sie anzüfechten, Den sie wern bereith des teufels, dorvmb het lucifer dis aller elendts teuffleyn alleyn vff die Scartt [4]) gestelt, yme, wo ern eyner abfallen welt, zcuuormelden. Gewiß, eyn sollich alber teufelchin hat sich auch mit lutter yn disse disputation begeben, Den, wer das arm teufelchin ichts gescheide gewest, Es hett seyne wordt yn besserer acht gehapt vnd den luther nicht alßo sampt seynen gesellen von der priuaten aber sunderlichen mesß (weil es eyn sollich grewel, abgotterey vnd gotes mißbietung seyn sal) vorwarndt, vnd, ßo er sust zcum argestin alweg hilfft vnd redt, dorvon gewiß nicht abgefurdt. Die krothe ist io zcwgeswetzig gewest [5]) vnd hat seynes herren, des lucifers, Radt

1) Neudruck S. 14. 61. 2) S. 11. 3) = ihn.

4) = Scharte, Lücke in der Krone von Mauern und Brustwehren (D. Wb. 8, 2224).

5) Kröten stehen zu Teufel und Hexen in Beziehung, zeigen Schätze an (D. Wb. 5, 2417).

vorwaſchen [1]), kompt er vnder die andern teufel, wirdts gewiß nicht guth haben.

Der auſpündig doctor lutter gibt auch dem teufel nach, das er habe, den leib zcutötten vnd die ſele zcu engſtigen, das ſie auſſfharen muß ꝛc. [2]), Das er mit keyner ſchrifft beweiſen kan. Den der herre iſts, der do todtet vnd lebendigk macht, j. reg. ij [3]). Szo ſagt auch der herre matt. x [4]), das wir goth ſollen forchten als den, ßo ſeel vnd leyp zcuwerffen hat ynß helliſch fewer, welchs dem teufel vnd ſeynen geſellen bereytet iſt. Ja, wenß goth vorhengt und haben wil, Szo muß wol der teufel eynen mit leyb [Bl. 233 b] vnd ſele wegknhemen vnd ynß helliſch fewr werffen, Es ſey dem teufel lip aber leith. Er wolt wol zcuweilen eynen boſen menſchen lange vffn róre laüffen laſſen [5]), Do mit er mher durch yn zcw wegen brechte, vnd wer weiß, warvmb er Jtzt diß hochgelarten manns ßo vorſchont. vorwar, wer er ym nutzer am tode den am leben, vnd goth vorhinge, er hett yn lengſt ſeym vordinſt nach zcu ſich genommen ꝛc. wollen aber vom merleyn laſſen und furnemlich vrſach ſuchen, worvmb der lüther der priuaten, heymlichen aber entzlichen meß ßo gram ſey vnd die ſtracks wil auffgehaben han. Szo ſcheüſt ſich erfur eyn ander heüptteufel, der Geittzteüfel aber mammon gnandt, welcher on [6]) hirtzu vorurſacht vnd bewegt. Den lutters biſſchofe vnd pfarher ſeyn nw beweibet, haben weyb und kinth, müſſen nü zcu meyden vnd knechten auch ammen haben, Do mit yre kinder, aps an den mutthern felet, dennoch io hürnmilch ſäugten. Nu iſts naturlich, das der vatter welt ſeyn kinder altzeit yn beſſerm rathe [7]) den er geweſt laſſen, Szo ſticht ſie auch der alde adam, das ſie gern groß pracht haben, zceren vnd praſſen, beſundern, weyl ſie nü ſtett vnd commün zcuregirn vorgetzogen werden. Es macht ſich aber das eynkommen irer biſtumb vnd pfarhen faſt geringk, Den die leuth ſeyn irß betrügks weiſe wurden, wollen nicht mher alßo zcütragen. Szo gibt Churfurſt-

1) = ausgeplaudert. 2) Neudruck S. 6.
3) 1. Sam. 2, 6. 4) Matth. 10, 28.
5) Dieſe Ra. fehlt im D. Wb. = zappeln laſſen?
6) = ihn. 7) = in beſſeren Verhältniſſen.

licher vnd furstlicher vortragk, das der pfaffheit zcu sollichen messen ire zcinse, wie die gestifft, forder wie vor sollen gefallen. Dorvmb were es guth, die priuaten meß gantz abtzuthun vnd die pfarhen mit den zcinsen derselbien zcu bessern, Auff das vnser edels gebluet de tribu leüi [1]) (das lose heüffleyn vornym) auch zcu prassen hett, vnd, so vnser wille erginge, das Stiffte vnd Clöster zcugingen, den allererst wurdt vnser tribus leüis hochlich gesterckt vnd mit zcinsen bas den vorhin vorsehen werden. Hee, wie meyneſt dü, Ap ich die vrsach errathen vnd funden het? Dan der heilig man rhümt selbst, het man ym seynen willen gelassen, bis buchleyn were wol nach blieben. Muß hierbey noch eyns antzeigen: Der hochberümbt Erasmus Roterdamus schreybt ym [!] seyner Hyperaspiste [2]): wo karlstadt mit dem Sacrament nicht eher den luther zcükaükeln angefangen, Dor von den die zcwingler entstanden, Szo hett eben der lutter, was sie itzo asserirn vnd er widerficht, selbst gewißlich auß seyner hochdrabenden hoffart zcuüorfechten angenommen. Weyl er aber durch karlstadt [Bl. 234a] vorkommen, wil erß ym dennoch nicht lassen guth seyn vnd tricht sich [3]), als feecht ers ernstlich an, Szo er dach ym gründe mit karlstadt und allen zcwinglischen eynigk, Den worlich Zcwingel wider das Sacrament des althars ny so deütlich spottigk vnd vppick, das alleyn brot vnd weyn do seyn vnd bleyben, solt geschriben, auch sollichs nye so geweltiglich zcu gleüben geboten, als eben Meister lütter yn dissem buchleyn von der winckelmeßß. Nun, der zcwingel hat seynen lhon hie vff erden erlangt (Goth setzes ym vor sein sundte) mit blutvorgiessen sein vnd seyner Junger vnd zculetzt, Das er ist vff stucken gehawen als eyn vorrether leybs vnd selen, Letzlich dennoch noch als eyn ketzer vorbrant. Die sele ist yn gotes gerichten [4]).

---

1) = vom Stamme Levi.

2) Auch Erl. Ausg. 25², 99, W. A. 30, III, 431, zitiert.

3) = bildet sich ein.

4) Vgl. O. Clemen, Georg Helts Briefwechsel, Leipzig 1907, S. 25, Tr. Schieß, Briefwechsel der Brüder Blaurer I, Freiburg i. Br. 1908, S. 281, und die Neudruck S. 13 f., Anm. 2 zitierte Stelle aus einem Briefe des Thomas Morus an Cochläus.

Ein ſolliche bewthe ſolt der hochgelart man io auch billich bekommen, Den gleiche arbeit fordert gleichen lhon.

Vor das dritte, zcu vornhemen vrſach, wurvmb er die prieſterweyhe ßo gar voracht vnd vorwirfft, wird ſich ſeyn dritter lerer vnd ſchulmeiſter, der heüpteüfel aſmodeus, der vnkeuſche, vnreyne geiſt, der vber die, ßo alleyn vmb luſt des fleiſch ſich beweyben, gewalt hat, Tobi iij vnd vj [1]), erfür thun. Den luther mit allen ſeyn geſellen nicht achten, ap die braüth reich aber from ſey, ſunder, wen ſie nur ſchon iſt vnd eyne gots vortrawte aber nonne geweſt, Das ſchmeckt yns hertz hyneyn. Nü hat er ór [2]) vil auß clóſtern ſunderlich vnd am wenigſten wertlich [3]) priſter mit dem ſtuckfleiſch zcu ſich gelock vnd mit dem aſſe (wie den raben, der nicht yn der arche bleybt [4]) gefangen. Es wil aber nu goth lob das aüßlaüffen monch vnd nomen abnemen. Den ſie ſehen vor aügen, yn was elendt des allerſchendtlichſten lebens, die außgegangen, ßo ym gefolgt, vor furt ſeyn. Dor yn ſie vnzeliche ſunde vnd ſchande ane vntherlaſß außrichten, alßo daß ir vil an galgen vnd auff reder kommen ſeyn, vnd die weybsbilde yns hauß, do die ehre ſich endigt, ſeynt endtlich gedien zc. Szo wollen aüch die wertlichen [3]) priſter, weyl ſie ſehen, wie die lutteriſchen, wen ſie iren priſtern nür weyber angehangen, die ſelbien ſelbſt ſpotten, vornichten, vorachten, auch ir weyb vnd kindt, vnd wollen yn nichts geben, Sunder verfolgen die gemeynlich vffs hochſt, nü forder diſſen angel nummer nhemen vnd an dem aſſe nicht mher erwurgen, Den ſie nicht alleyn bey den luteriſchen, ſunder bey aller werldt voracht zc. Szo werden durch gots gnad die orden dennoch auch noch erhalten. Vnd vil abtronnige, geiſtliche vnd werntliche [3]), erkennen ſich vnd yren graüſamen yrthumb, [Bl. 234 b] keren wider vnd fliehen wider yn den ſchoß Criſtlicher kirchen, thun buß vber yre abtronnigkeit, gehen auch wider yn yre Clóſter zc. Do mit ßo wil der luteriſchen geiſtlichen zcal gering werden. Dor vmb von hoen nothen, weg zcuſuchen, wü ſie pfarher, prediger vnd ſeelſorger nhemen vnd auffwerffen. Vnd

1) Tob. 3, 8; 6, 15. 2) = ihrer.
3) = weltlich. Vgl. Erl. Ausg. 25², 103.
4) 1 Moſ. 8, 7.

weyl die geweyhthen monch vnd pristher nummer doran wollen, Szo durchechtet [1]) dieſſer hoe man die geiſtlich weyhe und ſalbung, tadelt die pfaffen weyhe, vff das er ſeyn leüth, welch er ſuſt [2]) nicht wüſte zcuuorſorgen, wie er ſie vormals gantz betzawbert, auch noch itzo vberrede, das er vnd ſie ſelbſt alle pfaffen ſeyn vnd yre weyber pfeffin, Auch gewalt vnd macht haben, zcu pfaffen zcu machen Schuſter, Schneider, Becker, Fleiſchawer ꝛc. vnd das gantz groß handtwergk, welchs heiſt hürn vnd bufen [3]), vnd wer ock gelauffen kompt, den nhemen ſie an, hyn gehn ſie den vnd ſeyn pfaffen. O wer yn eyn platte reuffte! vnd wen ſie nür luters poſtill eyn wenigk vornemlich leſen konnen, Seint ſye beruffen vnd guth prediger! Herre goth, laß dichs erbarmen, das alle menſchen ſchir thol, thoricht vnd blindt wurden ſeyn! Hiermit wil ich die gründe vnd vrſach der drey Heüptartickel des buchleyns angetzeigt haben. Ein yder wirdt wol ſehen, das doruff zcubawen iſt dem teufel vortrawen. Die Chriſtlich kirch hat aber eyn beſſern fels, Chriſtum, vnd den ſelben eynigen meiſter, vff den vnd ſeyn lehre ſie gegrundet, welcher mit teüfeliſcher hoffart, Geytz und fleiſſchlich vnflat nichts zcuſchaffen hatt, Den Chriſtus vnd Belial kommen nicht vbereyn, ij. ad cho: vj [4]). Bey vnd vff deme vnd bey ſeyner geſponß, der Criſtlichen kirchen, wollen wir, ap goth [5]), beſtendigklich entlich bleyben, Szo alle Secten zcue gründe ſeynt eyngangen vnd yrem lehremeiſter dem theufel gedyen vnd heymkommen. Szo vil ſey vffs eylendts zcum nawen Jare vff das buchleyn geſchriben. Die hochgelarthen werden des teufels, lutters meyn ich, argument pe ... vnd deren betrügk endecken vnd die ſelbien auff löſen zcu troſt vnd enthalt der armen, die do mochten vorfurt werden, vnd ſtercke der Jhenigen, ſo noch ym glawben beſtendigk ſeyn, vnd das alles zcu der Ehre des aller-hochſten gotes, amen.

1) = verfolgt, läſtert, ſchmäht (D. Wb. 2, 1578 ff.).
2) Hier wie oben = im anderen Falle.
3) = Buben (D. Wb. 2, 491).
4) 2. Kor. 6, 15.
5) „will“ fehlt.

2.

Vom Verfasser und Ursprung des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas.

Von

Lic. W. Koepp in Berlin [1]).

Gemeinhin wird der kirchliche Friedensspruch nicht in der Form angeführt, die der Titel dieses Aufsatzes zeigt, sondern in der etwas anderen: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Hand in Hand mit dieser abgeschliffeneren Form geht fast regelmäßig auch in Theologenkreisen die Tradition, daß der Spruch dem alten Kirchenvater Augustin zuzuschreiben sei.

Daß diese Tradition falsch ist und ebenso die gewöhnliche Form nicht die ursprüngliche, hat bereits vor 60 Jahren der Göttinger Professor Friedrich Lücke in einer auf holländischen Vorarbeiten weiterbauenden, umsichtigen und gelehrten Studie nachgewiesen, in dem 1850 zu Göttingen erschienenen Büchlein: „Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas". Einen Nachtrag Lückes brachten noch die „Theologischen Studien und Kritiken" von 1851.

1) Der Aufsatz bietet eine selbständig losgelöste Darstellung der Ergebnisse, die mir für die Lösung eines alten literarhistorischen Problems im Verlauf meiner historischen Studien über Johann Arndt, den großen Einführer der Mystik in das Luthertum, als erfreuliches Nebenergebnis in die Hände gefallen sind. Eine genauere Darstellung der großen historischen Zusammenhänge, innerhalb deren diese Lösung zu stehen kommt, bietet der historische Teil meiner Untersuchung: „Die Mystik im Luthertum, dargestellt und beurteilt an Johann Arndt und seinem Wahren Christentum", die in den von Bonwetsch und Seeberg herausgegebenen „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche" Ende 1911 erscheint.

Die poſitiven Reſultate des Göttinger Profeſſors ſind kurz die folgenden: Der Spruch ſtammt aus einer kleinen ohne Druckort und Jahreszahl erſchienenen Schrift: Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad theologos Augustanae confessionis, auctore Ruperto Meldenio theologo. Der Verfaſſer zieht gegen Schluß ſeines Büchleins in dem Spruch die Summe ſeiner ganzen Wunſch- und Ermahnungsrede. Nach der ganzen Art des Zuſammenhangs und der Einführung iſt der Spruch nicht irgendwoher übernommen, auch nicht aus der dieſelbe Formel bietenden Schrift von Gregor Frank: Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum christianorum, Frankfurt a. d. O. 1628, die ſich vielmehr von Melden abhängig zeigt, ſondern vom Verfaſſer erſtmalig formuliert und gebraucht. Als Erſcheinungsjahr iſt, beſonders aus der Stellung, die ein endlich nach langem Suchen aufgefundenes Exemplar der Urausgabe in einem Sammelbande zwiſchen gleichzeitigen Schriften einnimmt, das Jahr 1627 zu erſchließen. Von den Umſtänden des Verfaſſers war trotz der größten Mühe nur aus der Paraenesis ſelbſt ſo viel feſtzuſtellen, daß er zur engeren Umgebung Johann Arndts gehörte, und daß er nach dem Titel ein Theologe war. Johann Arndt ſtarb 1621 als Generalſuperintendent von Celle. Vielleicht war alſo Meldenius ein herzoglich-lüneburgiſcher Geiſtlicher? Das iſt das Äußerſte, was vermutet werden könnte. Da ſich abgeſehen von der Paraenesis in der geſamten theologiſchen Literatur nirgendwo ein Rupertus Meldenius findet, und da das um ſo mehr befremden muß, als ſich der Verfaſſer der Paraenesis als ein ſehr gewandter, energiſcher und viel beleſener Schriftſteller zeigt, ſo hatten die wenigen, die vor Lücke Meldenius und die Paraenesis erwähnen, meiſt auf ein Pſeudonym geſchloſſen. Lücke hält das nicht für geraten, weil der Name Melden ſich auf keine Weiſe erklären oder ableiten laſſe. In dieſem Punkte iſt Lücke indeſſen wohl zugunſten der älteren Meinung namentlich mit dem Hinweis auf das in jener Zeit ganz ungebräuchliche und unbezeichnende Prädikat „theologo“ im Titel der Paraenesis widerlegt durch Tholuck in ſeinem Aufſatz über Melden in ſeinen „Lebenszeugen der lutheriſchen Kirche“ (1859, S. 415). Sonſt bietet dieſer Aufſatz,

ebenso wie die Anzeige der Schrift Lückes durch Jul. Müller in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ (herausgeg. von Schneider, Jahrg. 1850, Nr. 38) und wie die Artikel von Bertheau in Haucks Realencyklopädie (3. Aufl., Bd. 16, Art. „Melbenius“, 1903) und von Tschackert in der „Allgemeinen deutschen Biographie“ (Bd. 21, S. 293), nur ein Referat über Lückes Resultate.

So außerordentlich die Untersuchungen Lückes unsere Kenntnis vom Ursprung des vielgebrauchten Friedensspruches gefördert haben, sie enden doch in einem noch ungelösten Rätsel. Der Göttinger Professor hätte auch dieses lösen können, wenn er nicht trotz seiner sonstigen Umsicht versäumt hätte, nachdem er aus der Paraenesis die enge Zugehörigkeit des Verfassers zur Umgebung Johann Arndts festgestellt hatte, nun auch die allerdings sehr umfangreiche Arndtliteratur aus den Jahren 1620—1630 genauer zu vergleichen. Dann hätte er wohl selbst auch den Schlußstein zu seinen sonst so glücklichen Untersuchungen setzen können, daß nämlich der geheimnisvolle „theologus“ Rupertus Meldenius, so weit sich das bei dem geringen Umfang des vorliegenden Materials überhaupt feststellen läßt, identisch ist mit dem Hausarzt des damaligen Herzogs von Lüneburg, dem im Arndtstreit jener Jahre vielfach anonym tätigen Melchior Breler oder Breller.

Die folgende Skizze will auf Grund dieser Lösung des durch den Namen des Meldenius bezeichneten literarhistorischen Problems zeigen, wie dieser Arzt dazu gekommen ist, erstmalig den spätern kirchlichen Friedensspruch als Wahlspruch zu prägen, um so tiefer, als bisher möglich war, in die eigentliche Entstehungsgeschichte des Spruches hineinzuleuchten. Dabei werden die für die Gleichsetzung von Melden und Breller entscheidenden Momente von selbst an ihrer Stelle zur Sprache kommen. —

Der etwa 1510—1520 auf ihn so wirksamen mittelalterlichen Mystik hatte sich Luther, soweit wir bisher sehen, je länger desto mehr entzogen. Jedenfalls findet sich im spezifischen Luthertum der ersten 50 Jahre, infolge des melanchthonischen Verständnisses von Luther, selbst in der eigentlichen Erbauungsliteratur auch nicht die geringste Spur einer irgendwie mittelalterlich-mystischen

Frömmigkeit. Aber gegen Ende des ersten Jahrhunderts, gegen 1600, beginnt diese Frömmigkeit nach leisen Ansätzen schon um 1550 deutlich ins deutsche Luthertum besonders an seiner Peripherie wieder einzudringen. So war es auch am Fürstenhof des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg, an dem nicht lange vor 1600 der theologisch gebildete Laie Philipp Kegel, ein ganz in den Bahnen Taulers und des Thomas a Kempis wandelnder Erbauungsschriftsteller, Prinzeninformator war. Es war eine folgerichtige Entwicklung, wenn 1611 als Generalsuperintendent von Celle der in der Kirchengeschichte noch so wenig gewürdigte große lutherische Synkretist der Frömmigkeit, der fast bis heute noch wirkende Einführer einer engen Verbindung der mystisch-mittelalterlichen Frömmigkeit mit dem Luthertum, ‚Johann Arndt' berufen wurde.

Johann Arndt und des Meisters wachsende Anhängerschar standen ganz vorn bei den ersten voraufeilenden Vortruppen des großen Heerzuges der Zeit. — Langsam, aber deutlich begann sich in den letzten Jahrzehnten vor dem dann alles zerstörenden 30jährigen Krieg das Antlitz des Luthertums auch der breiteren Massen zu wandeln. Jene intellektuelle Vereinseitigung des Luthertums, die wir unter den Namen der „Orthodoxie" kennen, bei der der Anschluß an die praktischen Bedürfnisse des Volkes und der Einzelseele verloren ist, tritt hier zum erstenmal deutlich in das Licht der Geschichte. Und genau korrespondierend kommt die Schwarmbewegung mit ihrer mystischen Gnosis mächtig in die Höhe. Dazwischen aber stand die in Arndt gegebene, die „reine Lehre" formell konservierende Verbindung mit einer wirklich lebendigen mystischen Frömmigkeit. Es mußte so kommen: der immer wachsenden Menge derer, denen die Orthodoxie nicht genügte, und die doch auch von den Schwärmern sich abgestoßen fühlten, wurde Arndt der Führer und eigentliche Vater einer „neuen Gläubigkeit". — Auch das freilich mußte kommen, daß die alte Richtung im Luthertum, die noch immer lebenskräftig war, wider das Neue, das aufkommen wollte, reagierte. Mächtig setzte noch mitten im ersten Jahrzehnt des großen, furchtbaren Krieges, immer im Anschluß an den Kampf gegen die Schwärmer, der Kampf auch gegen Arndt ein. Durch alle lutherisch-deutschen Länder hindurch

bald hier, bald dort loderte der Streit um die neue Art empor. Ohne den Krieg hätten schon hier gleich nach dem Tod des „alten Vaters", als welcher Arndt dann im Pietismus dastand, die Gegensätze, die, vielfach gebrochen und mit andern Motiven durchsetzt, ein halbes Jahrhundert später zu den pietistischen Streitigkeiten führten, in ungleich schärferem und wuchtigerem Maße sich auseinandergesetzt. Mitten im Kriege konnte es nur noch zu den Anfängen eines großen Kampfes kommen.

Dies alles, das kämpfende Werden und den werdenden Kampf erlebte auch mit dem ganzen Feuer seiner Jugend und der ganzen Energie seines Geistes des Lüneburger Herzogs Leibarzt Melchior Breller. Es war das ein Franke aus Fulda, nach einer Schilderung, die wir zufällig besitzen, ein noch junger, in seinem Auftreten durchaus bescheidener Mann, der im ersten Feuer der Frömmigkeit und der theologischen Studien stand und von dem herrschgewaltigen greisen Generalsuperintendenten von Celle ganz in dessen Bahnen hineingezogen war. Grade das Neue, das Arndt zum bisherigen Luthertum hinzubrachte, die mystische Frömmigkeit, erschien ihm ausschließlich als die alleinige Hauptsache. Verehrte er doch jenen Freund Arndts, der über der mittelalterlichen Mystik anders als Arndt ganz die Hoffnung auf Erneuerung des Luthertums aufgab und das schließlich auch 1634 mit seinem in seiner Zeit berühmten Übertritt zur katholischen Kirche besiegelte, den Würtemberger Juristen Christophorus Besold fast ebenso grenzenlos wie Arndt selbst. Von Arndt konnte er nach dessen Tod schreiben: Gott selbst hätte nimmer anders predigen können, als Arndt getan. Entsprechend wurde er von dem greisen Meister wie ein Sohn geliebt. Auch beim Herzog war er nach allem, was wir wissen, persona gratissima.

Der erste vorlaufende Sturm, den Arndt noch selbst erlebte, die Danziger Arndtstreitigkeiten des Jahres 1620, aus denen sich nachher der Rathmannsche Streit besonderte, hatte mit einem Siege Arndts geendet. Danach war Arndt am 11. Mai 1621 gestorben. Da unternahm es Breller, noch levi et paucorum dierum opera die Gegner zu geißeln. Als theologischer Laie getraute er sich zunächst nur im Mantel der Anonymität an die

Öffentlichkeit. Noch 1621 erschien zu Goslar das „Mysterium iniquitatis pseudoevangelicae“ von M. B. F. B.

Es ist ein eigentümliches, kühnes und unbekümmertes Buch. Schon der Titel verrät, daß der Verfasser für die Gegner gar kein Verständnis hat. Nur falsch-evangelische Bosheit und Unfrommheit kann er bei ihnen sehen und — Dummheit: mit beißendem Hohn überschüttet er die zweifüßigen Esel von Herzen. Sachlich bietet die Schrift in interessantester Weise die Theologie, wie sie ein Laie ohne tiefere Kenntnis der Zunft unter dem Einfluß der Persönlichkeit und der Gegenwart Arndts, unter dem Eindruck seiner Tendenzen und zu deren Verteidigung sich bildete: ein ausführlich dargestellter ordo salutis mit dem überaus charakteristischen Mangel des Rechtfertigungserlebnisses; eine an einer subjektivistischen religiösen Erkenntnistheorie orientierte Lehre von der Schrift, nach der die Hauptsache, der allegorische sensus spiritualis nur von einem „lumen insitum“ im Menschen erfaßt werden kann, nicht von einem lumen transiens; und als Quelle dessen eine Verteidigung des Enthusiasmus als der einzig möglichen, selbst schon von den Heiden bezeugten Art, Gott zu erleben: Maneat! Christianum non esse, qui simul Enthusiasta non sit. Johann Arndt, dem aus seinen jüngern, der orthodoxen Streittheologie zugeneigten Jahren, auch als er als älterer Mann zum Einführer der Mystik ins Luthertum geworden war, doch immer der energische Wille zur „reinen Lehre“ geblieben war, hätte so niemals geschrieben, obwohl keiner der Arndtschüler den Meister im Kern der Sache so unbekümmert, zielsicher und sachlich treffend erfaßt hatte, wie Melchior Breller.

Dem Kenner des damaligen Luthertums ist klar, daß diese jugendlich rasche und kampfesfrohe Veröffentlichung selbst bei den Theologen des Arndtlagers nur mit gemischten Gefühlen aufgenommen werden konnte. Der in jener Zeit wegen seiner großen theologischen Interessen überall hochangesehene dänische Reichsrat Holger Rosenkranz, dem Breller das Buch widmete, hat es wegen des weit über das Maß stachligen und bitteren Tons der Schrift nicht mehr über sich vermocht, dem ihm früher so sympathischen jungen Mann selbst auf mehrfache Briefe hin auch nur ein Wort

zu erwidern, während er die Widmung der Arndt gegenüber neutralen lutherischen Gegenschrift gegen die hochherfahrende Geißel des heftigen Arztes, die nicht untüchtigen Vindiciae ecclesiae lutheranae des Hamburger Pastors Wehrenberg gern annahm.

Das war sicher nicht die Wirkung, die Breller und der Lüneburger Hof erwartet hatten. Der theologische Laie an der Spitze dieses Hofes, Herzog August, verlangte ingrimmig in einem Briefe an seinen Leibarzt: „Da Wehrenberg den statum controversiae gleichsam invertieret, zu sehen, wie er wiederum eingetrieben und ihm das Maul verstopfet würde". Breller versuchte das auch in den dem Herzog gewidmeten, aber trotzdem doch wieder nur anonym ausgehenden, trotz ihres großen Umfanges nur die Hälfte der Streitpunkte durchgehenden „Vindiciae pro mysterio iniquitatis", Goslar 1623. [Breller nennt sich darin einmal M. B. S. P., das anderemal nur M. B. — Die Buchstaben M. B. sind klar auf seinen Namen zu deuten, den Sinn von S. P. hier und F. B. im Mysterium gelang es mir nicht zu erkennen.] Sachlich bleibt Breller mit energischer Starrheit, höchstens ein klein wenig vorsichtiger auf seinem alten Standpunkt. Die Aufnahme des Buchs kann nur entsprechend gewesen sein, wie auch Brellers weiteres Verhalten bestätigt. Durch den Tod Wehrenbergs fand der Streit selbst ein natürliches Ende. — „Herausgegeben von M. B." erschien 1623 auch noch das sicher von Arndt stammende „etliche Erinnerungspunkte vor Lesung der heiligen Schrift" enthaltende Informatorium biblicum.

Inzwischen war in diesem selben Jahr die schärfste, wuchtigste und interessanteste Streitschrift gegen Arndt und sein „Buch der Höllen", das „theologische Bedenken über Arndts Wahres Christentum" von Luc. Osiander in Tübingen herausgekommen. Binnen kurzem wogte ein stürmischer Widerlegungseifer durch die Reihen der Arndtgetreuen. Aber der Leibarzt des Lüneburger Herzogs schwieg. — Eine ganz neue, vermittelnd zurückhaltende Richtung, weit entfernt von eigentlicher Verketzerung, aber ebensoweit von einfacher Anerkennung Arndts, begann auf den Universitäten hochzukommen. Breller selbst bekam sie zu spüren. Auf den Wunsch des Herzogs hatte er auch eine lateinische Übersetzung des Wahren

Christentums fertiggestellt, um es der theologischen Welt aller Länder zugänglich zu machen; man sandte zur allseitigen Sicherung die Übersetzung vor dem Druck 1623 zur Zensur nach Jena, wo ja Arndts alter Freund, der noch junge, aber schon weit berühmte Dogmatiker Johann Gerhard Professor war; die Druckerlaubnis mit Billigung der Universität wurde in Erinnerung der dermaßen verrückten Zeiten auf vorläufig rund heraus verweigert. Und Breller schwieg. — Die Theologen werden es am Hofe des Herzogs durchgesetzt haben, daß keine neue Streitschrift mehr von dem nur neue Verketzerung heraufbeschwörenden Verteidiger ihres ehemaligen Generalsuperintendenten erschien.

Und doch konnte Breller es nicht lassen, für seinen Meister tätig zu sein. Als 1625 der Hof dann doch die Herausgabe der lateinischen Übersetzung wagen konnte, standen in der Widmung, unter der wieder nur die Buchstaben M. B. stehen, die voll Bitterkeit und dunkel drohend direkt gegen Gerhard sich wendenden Worte: utcumque nunc a multis Arndii patrocinium turpissime deseratur, fama etiam a nonnullis foedissime denigretur, qui viventi per „litteras mox vulgandas“ humili cultu et observantia prope singulari studio sunt adulati. Die hier angedrohte Briefveröffentlichung folgte auch noch 1625 in dem sehr bedeutsamen und für Arndt mehr als alle Verteidigungsschriften wirkenden „Wahrhaftigen, glaubwürdigen und gründlichen Bericht von den vier Büchern vom wahren Christentum Herrn Johann Arndts“. Das Buch ist ganz und gar aus für Arndts Leben und Beurteilung wichtigen Briefen und Testimonien günstigen Inhalts — meist aus Arndts Nachlaß — zusammengestellt. Nach allem, auch nach mehreren Einzelbeobachtungen, ist der Sammler unzweifelhaft Breller gewesen. Aber er hüllt sich noch tiefer in seine Anonymität: unter der Vorrede stehen diesmal die Buchstaben A. C. Der ganze Gedanke der Sammlung entfernt sich recht von den kampfesfrohen und unbekümmerten Weisen der ersten Streitschriften, wobei es unentschieden bleiben muß, ob er vom Hof an Breller herangebracht oder ursprünglich in ihm selbst aufgetaucht ist.

Allerdings hat Breller in der Vorrede des „Berichts“ noch

eine Schrift gegen Oſiander verſprochen. Doch es wurde nichts aus ihr. Das geſchah aber ſicher nicht nur deshalb, weil Oſiander jetzt wohl infolge des Krieges vom Schauplatz der theologiſchen Kämpfe verſchwindet. — Nachdem es 1625 vielleicht wieder ein wenig günſtiger für Arndts Sache ausgeſehen hatte, kam 1626 wieder neuer Angriff; und die neue kritiſch vermittelnde Richtung der großen Theologen wurde immer mehr herrſchend: Die Zeit war nicht günſtig für eine neue Streitſchrift im Stil Brellers. Dazu kam der immer mehr ſich ausbreitende Krieg: Tilly und die katholiſchen, reichsfremden Spanier rückten 1626 nach Norden herauf, verheerten und katholiſierten, ſo viel ſie konnten, die norddeutſchen Gebiete des Luthertums und brachten größere Sorgen, hinter denen das Trennende der einzelnen Parteien zurücktrat. Und endlich begannen gleichzeitig die Ideen und Beſtrebungen Calixts grade in Nordweſtdeutſchland bekannter zu werden. — Unter all dieſen Einflüſſen ſcheint jetzt doch eine etwas andere, mehr zurückhaltend reſignierte als kampfesluſtige Stimmung am Lüneburger Hof ſich durchgeſetzt zu haben. Und ebenſo bei Breller. Ja, er kam jetzt zu einem ganz neuen Thema, zu dem der pax ecclesiae. War denn nicht ſchon das meiſte gewonnen, wenn Friede in der Kirche war? Für ſeine Gegner hatte er noch immer ſo wenig Verſtändnis wie früher. Noch immer konnte er ſich ihre Stellung nur aus Böswilligkeit und Dummheit erklären. Zu bekehren waren ſie nicht; das hatte er erfahren. Aber ſo mußte man doch wenigſtens den nicht zu Bekehrenden ſagen, daß ſie auch ſchon darum mit ihren Verketzerungen Unrecht täten, weil damit die pax ecclesiae geſtört werde. 1627 erſchien die Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad theologos Augustanae confessionis. Ohne Angabe von Druckort und Jahreszahl erſchien ſie in Norddeutſchland. Und der bisher anonym ſchrieb, greift jetzt zum Pſeudonym: unter dem Titel ſteht die Angabe: auctore Ruperto Meldenio theologo.

Daß die Paraeneſis wirklich ein Werk des herzoglichen Leibarztes iſt, dafür ſpricht bei näherm Zuſehen eigentlich alles. Daß die Art ihres Erſcheinens gut zu Brellers Lage paßte, dürfte aus dem Vorangehenden deutlich ſein. Die wenigen Selbſt-

angaben des Verfassers der Paraenesis stimmen ganz. Aufs vorzüglichste paßt auch die eigentümliche Selbstbenennung als theologus. In verwandter Weise heißt es einmal in der Widmung der Vindiciae Brellers, daß er mit seinen Büchern als profanus sacra behandle. Auf einen profanus läßt auch in der Paraenesis die Art schließen, mit der der Verfasser die zünftigen Theologen durchgängig mit „vestrum" officium, „vobis" theologis usw. anredet. Auf einen Mediziner im speziellen weist der Grundgedanke des gleich zu besprechenden Aufbaus der Schrift. Und die Fülle der sich aufdrängenden Gleichheiten zwischen Brellers Schriften und der Paraenesis ist überwältigend. Der Stil zeigt hier und dort dieselbe leicht vom zeitgenössischen Barbarismus beeinflußte Eigenart, dieselbe außerordentliche Gewandtheit und Ausdrucksfähigkeit, denselben geistvollen Sarkasmus, dieselbe stürmende Rücksichtslosigkeit, dieselbe Übermäßigkeit in den Ausdrücken, dasselbe stete Stelzen in Komparativen und Superlativen, dieselbe große Häufigkeit von Fragesätzen, Ausrufen und Wünschen, dieselbe Vorliebe für die zweite Person, dieselbe Art, am Satzanfang zu verdoppeln: non est autem, non est oder: utinam, o utinam, dasselbe Einschieben von „inquam", „quaeso" in die Sätze, dieselbe Häufigkeit der Entgegensetzungen, nicht zum wenigsten auch die gleichen Scheltworte und Schimpfnamen für die blinden Theologaster und Pseudoevangelici. Dazu kommt schließlich dieselbe Stellung Arndt gegenüber. — Freilich, einige Verschiedenheiten zwischen Brellers Schriften und der Paraenesis sind natürlich auch vorhanden. Aber sie erklären sich aus der verschiedenen Lage und dem verschiedenen Thema. Brellers Schriften sind Verteidigungsschriften. Bei Meldenius fällt alle spezielle Verteidigung Arndts fort, daher fehlt auch die Fülle der Zitate. Es hat überhaupt bei Meldenius alles eine gedrängtere Art, die sich aber doch in den ähnlichen Stoff behandelnden ersten Kapiteln des Mysteriums und der Vindiciae über die Frömmigkeit des Luthertums ganz ähnlich wiederfindet. Ferner mußte in der Paraenesis nach ihrer ganzen Tendenz notwendig jede *nähere* Ausführung der eigentlich mystischen Grundgedanken des Verfassers noch viel mehr vermieden werden, als das zum Teil schon in

den Vindiciae der Fall ist. Daß die Anschauungen Meldens letztlich genau die Brellers sind, tritt gleichwohl dort klar hervor, wo Meldenius Arndts Ziele und Absichten rühmt und dabei knapp und kurz sein positives Gut darbietet.

Das ist freilich erst ganz am Schluß der Paraenesis der Fall. Denn die Schrift läßt den Leser wohl mit Absicht sehr lange ganz im Ungewissen, auf welche konkreten Ziele sie mit ihrem Allgemeinthema der pax ecclesiae eigentlich hinauswill, so lange, daß selbst Lücke nicht ganz erkannt hat, wie beherrschend dies konkrete Ziel im Verborgenen ist. Erst ganz gegen Ende heißt es: finem dicendi faciam, ubi unum adhuc valde necessarium monuero, quod silentio praeterire nefas ducerem. Das sind die ungeheuren Schmähungen gegen sanctum illum virum, imo Angelum Dei, missum ad praedicandum poenitentiam adhuc semel ante novissimum diem. Es kommt doch nicht auf die seltenen locutiones duriores enthusiasmum quendam redolentes an, sondern auf das, was Arndt will, auf die interna renovatio animi, auf die nicht erdichtete Frömmigkeit, die abnegatio spiritus sancti und die abstractio des Gemütes von allen Dingen, die nicht Gott selbst sind, auf die reflexio et consideratio sui ipsius, auf internum gaudium et sensus gratiosae praesentiae Dei. Ganz so konnte um 1627 unter den Arndtschülern am ehesten doch nur einer schreiben, Melchior Breller. Die Rede von einigen harten Phrasen Arndts ist nur ein von der Not der Zeit abgerungenes Zugeständnis.

Ehe nun Breller-Melden am Schluß seine konkreten Ziele enthüllt, läßt er seine prinzipiellen allgemeinen Ausführungen gipfeln in eben dem kirchlichen Friedensspruch. Nämlich nach der eigentümlichen Vorrede und der Aufstelluug des Themas der pax ecclesiae in der Einleitung behandelt zunächst der erste Hauptteil in drei Abschnitten die drei Hemmungen des Kirchenfriedens und Grundschäden der falschen Theologie: die philodoxia, die philargyria und die philoneikia, Themata, die sich eng mit den Ausführungen der ersten Kapitel in „Mysterium“ und „Vindiciae“ berühren. Gemäß dem für den medizinischen Verfasser bezeichnenden Übergang soll dann für die im ersten pathologischen Teil geschilderten

Notſtände im zweiten therapeutiſchen Teil nach dem Satz Galens, daß alle Heilung von Krankheiten fiat per contraria, die Medizin geboten werden. Dieſe beſteht in den drei idealen Gegenſtücken der Grundkrankheiten, zunächſt in der humilitas, zu zweit in der autarkia, und letztlich vor allem im studium pacis, quietatis et concordiae. Dies dritte Stück, ganz offenkundig das eigentliche Hauptſtück, wird breiter und umfangreicher ausgeführt als alles Bisherige zuſammengenommen. Zunächſt wird gezeigt, wie eine Eintracht bei den Fragen der einzelnen Loci wohl zu ſtehen kommen könne, wobei ſich der Verfaſſer deutlich gegen das allzu extreme Luthertum, namentlich gegen die Ubiquität, wendet [1]). Dann gipfelt nach breiten Klagen alles in dem Satz: Verbo dicam: si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem, optimo certe loco essent res nostrae. Dieſer unſern kirchlichen Friedensſpruch prägende Satz wird dann noch wieder in breiter Weiſe ausgemalt. Charakteriſtiſch iſt vor allem die Ausführung, welches nun wohl die necessaria wären, nämlich 1) die Glaubens- und Katechismusartikel, 2) die klaren und unfehlbaren Schriftlehren, 3) was iam antea in der Kirche beſchloſſen ſei, ſei es durch freie Synoden oder ſonſtwie, 4) was alle Theologen ganz einſtimmig für abſolut notwendig halten. Zuletzt kommt abſchließend die Hinſpielung auf den Arndtſtreit. —

Das iſt der eigentliche Urſprung, die urſprünglichſte Tendenz, Meinung und Prägung des kirchlichen Friedensſpruches. Wir ſahen ſeine Entſtehungsgeſchichte. Sie iſt eigentümlich genug.

1) Melden ſchreibt (S. 119 bei Lücke, der den Text der Paraenesis abdruckt): Videmus, heu dolor! coeleste hoc epulum mutatum in convivium Lapitharum ac Centaurorum ... und: Nos vero ..., qui circa verissimam Christi totius secundum utramque naturam in sacra coena praesentiam consentimus, spirituali hoc vinculo colligati mutuam concordiam omni studio foveamus! ... ferner: haec mysteria tremenda.... Ähnlich iſt die ſkeptiſche Haltung Calixts gegenüber der Ubiquität und ſein Beſtreben, die ganze Lehre auf ein erträgliches Maß zurückzubringen. Auch die ſeit Lücke ſtehende Rede von dem „orthodoxen Lutheraner" Meldenius empfängt gerade hier ihr rechtes Licht. Melden hat an der Orthodoxie deutlich nur das eine Intereſſe, ſie möglichſt zu erweichen, um für anderes Raum zu gewinnen.

Er ſtammt von einem Mann, der noch über ſeinen Meiſter Johann Arndt hinaus ganz in einer abgeklärten Myſtik mittelalterlicher und altkirchlicher, ja nach ſeinen eigenen Zeugniſſen heidniſch-philoſophiſcher Färbung ſeine Frömmigkeit fand und darum für die zumal auf das Rechtfertigungserlebnis ſich gründende Frömmigkeit des freilich ſchon etwas ſcholaſtiſierten Luthertums überhaupt kein Verſtändnis beſaß, von einem Mann, der im Kampf für die neue Frömmigkeit noch weit heftiger als ſein nur zu fälſchlich wegen ſeiner Milde gerühmter Meiſter die ſpitzige und höhnende Feder der Streittheologie wider dieſe Theologie führte, von einem anonym und pſeudonym arbeitenden Mann, der erſt, als er in ſeinem Kampfe ohne Erfolg blieb, ja ſeiner Sache faſt mehr geſchadet als genützt hatte, aus einem freilich ehrlich eifernden Herzen zu dem neuen Thema von der pax ecclesiae und zu ſeinem Friedensſpruch kam, von einem Laien ſchließlich, der die in ſeinem Friedensſpruch eingeführte Scheidung der necessaria und non necessaria in kirchlich-theologiſch-frommen Dingen doch nur ſehr äußerlich-formell-mechaniſch verſtanden hat, und der ſelbſt, während er die necessaria anzunehmen erklärte, mit ſeiner Frömmigkeit weit anderswo wohnte als in dem Land, das durch die von ihm angegebenen Normen etwa umgrenzt wird.

Rezenſionen.

1.

Die Heilige Schrift des Alten Teſtaments. Herausgegeben von **E. Kautzſch.** Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern verſehene Auflage. Erſter Band: 1 Moſe bis Ezechiel, 952 S., M. 12, geb. M. 14. Zweiter Band: Hoſea bis Chronik, Beilagen, 629 S., M. 8, geb. M. 10. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909 und 1910.

Mit Recht hat Kattenbuſch in dem Nachruf, den er ſeinem verſtorbenen Kollegen in „Stud. u. Krit." (1910 S. 627—642) gewidmet hat, die Bibelüberſetzung von Kautzſch das eigentliche standard work genannt, das Kautzſch geſchaffen habe. So komme ich gerne der Aufforderung nach, gerade an dieſes Werk bei Anlaß ſeiner kürzlich erſt vollendeten Neuauflage einige Bemerkungen zu knüpfen, um Kautzſch in dieſer Zeitſchrift, die ihm ſo ſehr am Herzen lag, noch einmal ein Denkmal der Dankbarkeit zu errichten. Sein trefflicher Stab von Mitarbeitern wird es mir zugute halten, wenn ich mich dabei, bei aller ungeteilten Anerkennung der von ihnen geleiſteten Arbeit, in erſter Linie an das halte, was der verſtorbene Herausgeber ſelber zu ſeinem Werke beigetragen hat. Das darf ich um ſo eher tun, als mir anderorts (in den Göttingiſchen Gelehrten Anzeigen) Gelegenheit geboten iſt, mich auch über die Beiträge der Herren Mitarbeiter ausführlicher zu äußern.

Kautzſch beſaß die beſte Tugend, die ihn zu ſeinem Werke befähigte: eine unbegrenzte Liebe zum Objekt. Sein Verhältnis zum Alten Teſtament war das Gegenteil jener teilnahmsloſen Objektivität, auf die ſich wohl einmal ein Forſcher etwas zu Gute tut in der

Meinung, den Anforderungen reiner Wissenschaftlichkeit nicht anders genügen zu können. Je tiefer Kautzsch in das Studium des Alten Testaments eindrang, umsomehr tat es ihm die einzigartige Größe dieses Buches an. „Seit reichlich 48 Jahren mit dem Alten Testament im Grundtext beschäftigt, kann ich aus vollster Wahrheit bezeugen: was irgend dem Alten Testament an Unvollkommenem, ja vielleicht Anstößigem, mit einem Wort an „Knechtsgestalt" anhaftet, das ist mir von Jahr zu Jahr immer mehr zu Nichts zusammengeschrumpft bei immer tieferem Eindringen in die überwältigende Erscheinung des Prophetismus." Ich entnehme diese Worte der Schrift von Kautzsch über die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Man muß diese Schrift gelesen haben, um zu wissen, was für ein lebendiges, frommes Verhältnis Kautzsch zum Alten Testament hatte. Gerade weil ihm seine bleibende Bedeutung so unbedingt feststand, weil er fühlte, daß niemand zu einem wahrhaft erschöpfenden Verständnis des Neuen Testaments gelangen könne, der nicht auch in seiner Voraussetzung, dem Alten, heimisch sei, bedeutete für ihn die Verbreitung der Kenntnis des Alten Testaments ein Werk, das die Zukunft für sich habe.

Aber wie er sich der heiligen Gewalt des Alten Testaments willig gefangen gab, so beugte er sich nicht weniger unter die geschichtliche Wahrheit. Es ist bezeichnend, daß er sein zweites Vorwort zur Bibelübersetzung (1894) mit einem besonderen Appell an die beschließt, „die sich noch immer nicht darein finden können, daß es in der evangelischen Kirche auf die Dauer keine andere Schriftbetrachtung geben kann als die sich demütig den Tatsachen fügt." Der Erkenntnis dieser Tatsachen zum Rechte zu verhelfen, war ihm bei seinem Bibelunternehmen nicht minder heiliges Bedürfnis, und aus diesem Bestreben heraus erklärt sich vor Allem die gründliche Umgestaltung, die das alte Werk in dieser neuen, dritten Auflage erfahren hat. Aus einer Bibelübersetzung hat es sich zum eigentlichen Bibelwerk ausgewachsen. Jedes biblische Buch, jeder größere oder kleinere Abschnitt ist mit einer besonderen Einleitung versehen, dazu der Text an Hand fortlaufender Buchstaben mit einer Fülle textkritischer wie sachlicher Erläuterungen begleitet worden. Und dabei war der leitende Gesichtspunkt, daß die Neugestaltung des Werkes vor Allem darnach trachten müsse, für die Erläuterungen ebenso den Ruf der Zuverlässigkeit zu erwerben, wie früher schon für die Übersetzung.

„Zuverlässigkeit" — damit ist in der Tat vielleicht am besten der Charakter des neuen Bibelwerkes bezeichnet, und darin hat ihm Kautzsch nur den Charakter seines eigenen wissenschaftlichen Ideales aufgeprägt. Es ist sicher nicht zufällig, daß ihn eine be-

sondere Vorliebe zu den grammatischen Studien hinzog. Die Treue im Kleinen, deren es dazu bedarf, ist die hohe Schule des gründlichen und zuverlässigen Arbeitens, das in die Tiefe führt. Je mehr gerade die Popularisierung der Wissenschaft die Gefahr in sich schließt, daß der Oberflächlichkeit Vorschub geleistet werde, um so wichtiger war es, daß ein so stark popularisierendes Werk von einem Meister in der Akribie ausging.

Mit dieser Akribie verband Kautzsch — und das machte ihn wiederum zum Herausgeber dieses Werkes so besonders geschickt — eine hervorragende Besonnenheit des Urteils. Er besaß in höchstem Grade die Tugend der *σωφροσύνη*, die gerade auf dem Boden der alttestamentlichen Kritik so stark nottut. So wenig er sich dieser Kritik verschloß, so sehr es ihm Herzensanliegen war, ihr gutes Recht sogar in den weitesten Kreisen zur Anerkennung zu bringen, so hielt er doch immer Maß. Er untersuchte die kritischen Einwände streng auf ihren Schwergehalt, und was irgendwie zu leicht erfunden wurde, hatte nicht Aussicht auf Berücksichtigung. In der Ablehnung konnte er sogar unerbittlich sein. In textkritischer Hinsicht beweist das zur Genüge der scharfe allerdings höchst berechtigte Ausspruch: „Die neuerdings von manchen beliebte Ersetzung eines verderbten Textes durch selbstverfertigtes Hebräisch ist der Tod einer besonnenen und zuverlässigen Bibelwissenschaft.“ Von panbabylonistischer Seite mag es beklagt werden, daß auf gewisse Gedankengänge des „Systems“ im Bibelwerk zu wenig oder überhaupt keine Rücksicht genommen wird. Es war keineswegs persönliche Voreingenommenheit, wenn Kautzsch hier taube Ohren behielt. Erst auf gute Gründe wollte er hören, und ich erinnere mich, aus seinem eigenen Munde vernommen zu haben, wie er die Hauptverfechter des „Systems“ aufgefordert habe, ihre Gründe einmal klipp und klar zum Vorschein zu bringen. Dagegen war ihm das Pathos der Überzeugung, mit dem bloße Behauptungen vorgetragen wurden, in der Seele zuwider. Und das machte, daß man sich seiner eigenen Führung allezeit mit so viel Zutrauen hingeben konnte. Man durfte sicher sein, daß er in jedem Augenblick genau wußte, warum er den einen Weg einschlug und nicht den andern. Darum war es auch stets wie ein Gefühl der Beruhigung, wenn man sich in einer eigenen Ansicht durch ihn gedeckt fand. Man durfte sich getrost sagen, daß man einen denkbar sicheren Bundesgenossen zur Seite habe, und daß es um die gemeinsam vertretene Sache nicht allzu schlimm bestellt sein könne.

Wie es Kautzsch mit der Sache gewissenhaft und peinlich genau nahm, so mit der eigenen Person. Und so machte er sich die Redaktorentätigkeit selber nicht leicht. So sehr er sich auf die an-

erkannte Tüchtigkeit seiner trefflichen Mitarbeiter verlassen durfte, so hat er zu ihrer Arbeit doch mehr als den bloßen Namen gegeben. Darüber läßt z. B. das zweite Vorwort der ersten Auflage nicht den mindesten Zweifel aufkommen: Die gleichmäßige Durcharbeitung des Ganzen war ihm so sehr unabweisbare Pflicht den Lesern gegenüber, daß er sich zur endgültigen Feststellung des Textes der Übersetzung von seinen Mitarbeitern unbedingte Vollmacht erbat. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der neuen Auflage der subjektive Standpunkt des einzelnen Bearbeiters in Einleitung und Bemerkungen zu den einzelnen Büchern und Bücherabschnitten in ganz anderer Weise zutage treten mußte. Das gibt auch Rothstein, der nach Kautzsch's Tod in dankenswerter Weise die Vollendung der Arbeit übernahm, Veranlassung, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß die Verantwortung für die zu den einzelnen Büchern oder gar Buchteilen geleistete Arbeit und für die darin ausgesprochenen Urteile lediglich dem Mitarbeiter obliege, dessen Name an der Spitze der von ihm behandelten Teile angegeben sei. Gerade von hier aus läßt es sich verstehen, wie sehr Kautzsch selber das Bedürfnis empfinden mußte, durch Beigabe einer an die Stelle des bisherigen „Abrisses" tretenden Darstellung der literarhistorischen Entwickelung des Alten Testaments das Maß seiner Verantwortlichkeit für die von den verschiedenen Mitarbeitern im Bibelwerk vertretenen Urteile dem Leser gegenüber in das rechte Licht zu rücken. Daß ihm die Ausführung dieses Planes nicht mehr vergönnt war, hätte er wohl selber als besonders schweren Verzicht empfunden, wenn er ihm noch zu vollem Bewußtsein gekommen wäre. Daß Rothstein aber vom Wiederabdruck des bisherigen Abrisses abgesehen hat, ist schon durch die Tatsache gerechtfertigt, daß dieser Abriß gesondert veröffentlicht ist. Es steht nur zu hoffen, daß er auch in Zukunft seine Abnehmer finde; denn wenn er auch in einzelnen Punkten durch neuere Ansichten, die sich meist im Bibelwerke selbst niedergeschlagen haben, überholt ist, so gehört er als Ganzes doch zu den besten Darstellungen, die wir von der Entstehung und der Entwickelung der alttestamentlichen Literatur besitzen, und ist in hervorragender Weise geeignet, weitere Kreise in diese Geschichte einzuführen. Zugleich ist er in der klaren Übersichtlichkeit seiner Anlage und der zwingenden Folgerichtigkeit seiner Ausführung ein sprechendes Zeugnis dafür, wie sehr Kautzsch neben aller peinlichen Genauigkeit im Einzelnen immer wieder über den sicheren Blick für das Ganze und das Große verfügte.

Indem ich zur Besprechung einzelner Punkte übergehe, bin ich mir bewußt, im Sinne von Kautzsch selber zu handeln, wenn ich

meine Worte nicht auf bloße Lobrednerei abstimme, sondern auch das nicht verschweige, was mir am jetzigen Werk der Besserung bedürftig erscheint. Kautzsch selbst kam es so sehr darauf an, seinen Lesern nur das möglichst Gute und Reife zu bieten, daß er der Erste war, Einwendungen, die dem Interesse der Sache dienen wollten, Gehör zu schenken.

Was die äußere Anlage des neuen Bibelwerkes anbetrifft, so schiene sich mir in einem Punkt eine Änderung der Anordnung zu empfehlen. Nach wie vor dachte sich Kautzsch — und mit vollem Recht — als Leser sowohl Theologen als auch gebildete Laien, „die sich aus religiösem und religionsgeschichtlichem oder sonst historischem Interesse dem Alten Testament zuwenden und über den heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung dieses altehrwürdigen Buches verlässliche Auskunft begehren." Für diese letzteren nun, sofern sie wenigstens des Hebräischen unkundig sind, bedeutet die Aufnahme der eigentlich textkritischen Anmerkungen, die man den Kennern des hebräischen Textes schuldig war, mitten unter die sachlichen Erklärungen eine recht wenig erfreuliche Zugabe. Hier wäre es meines Erachtens entschieden besser gewesen, säuberlich zu trennen, wie das z. B. im andern neuen Bibelwerk: „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" geschehen ist. Oder wenn das nicht für gut befunden worden wäre, so hätte wenigstens durch die Verweisungsbuchstaben im Text (etwa durch den Wechsel deutscher und lateinischer Buchstaben) von vornherein angedeutet werden müssen, was sich auf eine rein textliche und was sich auf eine sachliche Anmerkung bezieht. Dagegen stößt beim jetzigen Verfahren der Leser aus Laienkreisen, der einfach den fortlaufenden Verweisungsbuchstaben folgt, alle Augenblicke auf Unverständliches, auf hebräische Transkriptionen und dergleichen, und das mag ihn auf die Dauer so sehr verstimmen, daß die Gefahr nahe genug liegt, er verliere schließlich überhaupt die Freude an der Benützung der Anmerkungen.

Die Teile, deren Bearbeitung sich Kautzsch selber unterzog, sind folgende: Gen.; Ex. 25—31. 35—40; Lev. Num. 1, 1 bis 10, 28. 12, 17—20, 29. 25—36; Jos. 12—24; 2 Kön. 19, 20—25, 30 (nach dem Tode Kamphausens); Jes. 36—39; Jona, Nahum, Psalmen und Ruth. Über der Arbeit an der Chronik, die er sich noch vorbehalten hatte, ist Kautzsch abberufen worden. Was Rothstein davon übernehmen konnte, war die Gesamteinleitung, die besondere Einleitung zum ersten Buch sowie die ganze Bearbeitung des ersten Kapitels und die Textfeststellung des zweiten.

Wie sich aus dieser Übersicht ergibt, hat Kautzsch die Übersetzung und Behandlung des Pentateuchs nicht in einer Hand ver-

einigt, sondern nur Genesis und Levitikus und aus Exodus und Numeri die Kapitel, die im Wesentlichen dem Priesterkodex zugerechnet werden, für sich behalten; in das Übrige teilen sich Holzinger (mit den Kapiteln in Exodus und Numeri, die im Wesentlichen dem Jahwisten und dem Elohisten angehören) und Marti (mit dem Deuteronomium). Bei aller Trefflichkeit der Arbeit der drei Übersetzer und bei allem Angleichungsbestreben sind doch die Nachteile einer solchen Arbeitsteilung nicht zu verkennen. Eine Pentateuchübersetzung wird ja an sich schon niemals imstande sein, das Original so wiederzugeben, daß es dem Leser möglich würde, sich von den feineren Stilunterschieden der einzelnen Quellenschriften ein völlig zutreffendes Bild zu machen. Nun aber ist klar, daß das noch weit weniger wird gelingen können, wo verschiedene Übersetzer an der Arbeit tätig sind, da bei aller Übersetzungstreue naturgemäß doch ein jeder wieder seinen eigenen Weg geht. Aber gerade weil sich die einzelnen Quellenschriften durch ihre mehr oder minder charakteristischen Ausdrücke voneinander unterscheiden, dürfte es wünschenswert sein, sich in ihrer Wiedergabe so viel als möglich an gleichbleibende Äquivalente zu halten, um den Leser möglichst in die Eigenart dieser Quellenschriften einzuführen. Ich habe aber schon in meiner Besprechung der ersten Lieferungen des neuen Bibelwerkes in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen (1909, S. 867—881) eine ganze Reihe von Beispielen angeführt, wo die Übersetzer in der Wiedergabe charakteristischer Ausdrücke von einander abweichen. Am wenigsten hat das im 5. Buch Moses im Vergleich zu den vier ersten zu sagen, da es bekanntlich seinen stark ausgeprägten, leicht erkennbaren Eigenstil hat. Doch fallen auch schon hier Differenzen, z. B. in der Wiedergabe der Paralleltexte des Dekaloges, die eine genauere Vergleichung von Exod. 20 und Deut. 5 auf Grund der deutschen Übersetzung schlechterdings unmöglich machen, störend in die Augen. Weit mehr Unterschiede dieser Art stellen sich naturgemäß zwischen den Übersetzungen Kautzschs und Holzingers heraus, da sich in Exodus und Numeri die Quellenschriften ja nur zum Teil nach bestimmten Kapitelgruppen säuberlich scheiden lassen und in Genesis, die Kautzsch ganz bearbeitete, wiederum alle miteinander vereinigt sind. Wohlverstanden handelt es sich dabei meist nur um Unterschiede feinster und allerfeinster Art, und wo der Leser nicht gerade auf das Verständnis von Quellenzusammenhängen ausgeht, wird er sie kaum empfinden. Ich kann sie aber nicht verschweigen und verweise dafür wie für Ähnliches auf meine schon erwähnte Besprechung.

Aus Kautzsch's Behandlung des Jonabuches hebe ich den freimütigen und beherzigenswerten Satz hervor, daß jeder Versuch

einer buchstäblichen Auffassung und Deutung der Wunder als geschichtlicher Vorgänge die wahre Absicht des Erzählers völlig verkenne und zu Absurditäten führe, die ihm gänzlich fern gelegen hätten. Mit vollem Recht lehnt Kautzsch daher die Versuche einer zoologischen Bestimmung des großen Fisches ab. Aber auch, daß ein alter mythologischer Stoff in der Fischgeschichte nachklinge, weist er kurzweg von der Hand. „Der große Fisch, der Jona verschlingt, hat keinen andern Zweck als den Jona wieder nach Palästina zurückzubringen; Verweise auf Fischmythen, die in der Nähe von Joppe lokalisiert sind, sind völlig überflüssig, geschweige Hinweise auf Mythen, die über das dreitägige Verschlungensein der Sonne oder des Mondes berichten." Diese Worte richten sich offenbar gegen den von Hans Schmidt in seinem Buche: „Jona" (1907) unternommenen Versuch, die seltsame Fischgeschichte des Jonabuches in den Zusammenhang der schier unübersehbaren außerisraelitischen Parallelen zu stellen. Dieser Versuch verdient meines Erachtens doch eine wesentlich höhere Wertung (vgl. meine Anzeige in ThLZ. 1908, Sp. 356—359). Wohl hat gerade sein Verfasser in einem in dieser Zeitschrift (1906, S. 180ff.) erschienenen Aufsatz über Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona zu zeigen versucht, daß man die hohe religiöse Bedeutung dieses Buches auch ohne jede Rücksicht auf die Herkunft und Verbreitung seines Stoffes erkennen und würdigen könne. Aber doch dient, wie er selber richtig eingesehen hat, die von ihm vollzogene Vergleichung des biblischen Erzählungsstoffes mit außerisraelitischen Parallelen erst recht zum Beweis, wie weit die israelitische Erzählung ihren Geschwistern aus der Völkerwelt an religiösem Gehalte überlegen ist. Schon aus diesem Grunde hätte ich eine, wenn auch nur kurze Berücksichtigung jener außerisraelitischen Verschlingungsmythen, die Hans Schmidt in methodologisch unanfechtbarer Weise herangezogen hat, in einem Bibelwerke, das den Sinn für die Überlegenheit der alttestamentlichen Literatur auch in weiteren Kreisen zu wecken berufen ist, für empfehlenswert gehalten.

Eine besonders schwierige Aufgabe hatte sich Kautzsch mit der Bearbeitung des Büchleins Nahum überbunden; ist doch der Textbestand dieser kleinen Schrift stellenweise derart, daß die Übersetzungsmöglichkeiten überhaupt versagen. Gerade hier liefert ein Vergleich der neuen Auflage mit der alten einen besonders deutlichen Beleg dafür, wie rastlos Kautzsch selber arbeitete, und wie er auch in späteren Jahren immer noch bereit war hinzuzulernen und umzulernen. Ich zähle innerhalb der drei Kapitel nicht weniger als 26 Stellen, an denen er anders übersetzt als früher. Und zwar tut er es zum weit größeren Teil unter Preisgabe der

masoretischen Lesungen: so groß ist der Raum, den er der Textkritik gewährt; durchweg allerdings liegt dazu die Berechtigung im Zwang der Textverhältnisse: wenigstens wüßte ich kaum einen Fall, wo sich gegenüber den von Kautzsch eingeführten Korrekturen der masoretische Text in Schutz nehmen ließe. Sicher scheint er mir noch an einer Stelle unhaltbar, wo ihn Kautzsch hat durchgehen lassen (2, 6): Man steht mitten in der Beschreibung des feindlichen Ansturms gegen Nineve. Mit höchster Anschaulichkeit schildert der Prophet das Herannahen des „Zerschmetterers" mit dem Gerassel seiner Wagen (V. 2ff.): „Wie Fackeln sind sie anzusehen, sie fahren einher wie die Blitze." ... Sie eilen zu Nineves Mauern, und das Schutzdach wird hergerichtet (zum Schutz der Belagerungsmaschinen), die Tore am Strom tun sich auf (vom Feinde erstürmt) usw. Was soll dazwischen (an Stelle der obigen Punkte): „Sie straucheln auf ihrem Gange"? Das paßt zum Übrigen wie die Faust auf's Auge; denn ob dieses Straucheln auch nicht aus Ermüdung geschieht, wie LXX mit ihrer Übersetzung andeutet, sondern aus „überstürzender Hast", wie von Kommentatoren erklärt wird, so ist es ein denkbar unglücklicher Zug in der Beschreibung eines Heeres, das seinem Siege entgegeneilen soll (vgl. dagegen z. B. Jes. 5, 27)! Was freilich der ursprüngliche Text dieser Stelle gewesen sei, ist um so schwieriger zu sagen, als die unmittelbar vorangehenden Worte: „er gedenkt an seine Edlen" ihrerseits sichtlich verderbt und als solche auch von Kautzsch mit Recht aus der eigentlichen Übersetzung herausgewiesen sind. — Auch in der Beurteilung des Nahumbuches als Ganzen ist Kautzsch nicht einfach bei seinen früheren Positionen stehen geblieben. Hatte er es früher als Einheit behandelt, so teilt er jetzt die ziemlich allgemein vertretene Meinung, daß dem ächten Orakel gegen Nineve, das in 1, 11. 14; 2, 2. 4ff. bis zum Schluß vorliege, von jüngerer Hand eine Einleitung in Gestalt eines eschatologischen (alphabetischen) Psalmes vorausgeschickt worden sei. War er ferner (vgl. Abriß S. 165) wegen der 3, 8ff. erwähnten Verheerung des ägyptischen Theben, die „offenbar aus frischester Erinnerung fließe", früher geneigt gewesen, mit der Ansetzung Nahums bis in die Zeit zwischen 670 und 660 hinaufzugehen, so urteilt er jetzt, man habe wahrscheinlich bis 607 hinabzugehen. „Der Hinweis auf No-Amon betrifft dann allerdings ein um zirka 56 Jahre zurückliegendes Ereignis. Aber bei der Bedeutung dieser Stadt ist es keineswegs undenkbar, daß ihr Fall einen so lange nachwirkenden Eindruck gemacht hat."

Kautzsch's wohlbedachtes und vorsichtiges Maßhalten kommt vielleicht am greifbarsten in seiner Psalmenbehandlung zur Geltung

nicht frohlocken, daß ich wanke." Aber Kautzsch meint, daß trotz der individuellen Wendung in V. 4b, V. 5 wie auch 3b („wie lange soll mein Feind über mich triumphieren"?) auf die Feinde des Volkes, nicht eines Individuums weise. Das ist mir um so weniger verständlich, als von Feinden des Dichters auch in Ps. 42f., den Kautzsch, wie schon erwähnt, als individuellen gelten läßt, in ganz entsprechenden Ausdrücken die Rede ist (42, 10f.; 43, 1f.). Und was soll die kollektivische oder, was damit identisch ist, die bildliche Deutung einer Stelle wie Ps. 6, 7: „Matt bin ich durch mein Seufzen: jede Nacht schwemme ich mein Bette, netze mit meinen Thränen mein Lager"? Allerdings wirft gerade diesem Psalm gegenüber Kautzsch die Frage auf, ob er nicht ursprünglich ein individueller Erguß gewesen und erst durch die Beifügung von V. 9—11 (einem Ausfall gegen „Feinde") zu einem Gemeindelied gemacht worden sei. Aber er findet diese Annahme nicht wahrscheinlich. Sehr viel bestimmter äußert er sich zu Ps. 22: „Jeder Versuch diesen Psalm individuell zu deuten ... konnte nur zu Absurditäten führen." Dagegen werde sofort alles klar, wenn man ihn aus der Seele des von seinen Feinden gemarterten Israel deute. Aber wird dabei wirklich auch klar, daß das sprechende Subjekt den Namen Gottes seinen (des Sprechenden) Brüdern verkünden und Gott inmitten der Gemeinde preisen (V. 23), daß er sein Gelübde angesichts derer, die ihn fürchten, bezahlen will (V. 26)? Ist hier nicht mit Händen zu greifen, daß der Sprechende nur ein Glied innerhalb der Gemeinde der Gottesfürchtigen, seiner „Brüder", ist und sein will? Eine andere von Kautzsch allerdings nicht erörterte Frage ist gerade bei diesem Psalm, ob er ursprünglich einheitlich sei. — Oder ein anderer Fall: Man denke sich als Subjekt des bekannten 39. Psalmes die „schwer angefochtene Gemeinde der Frommen Israels", die Kautzsch ausdrücklich hier als „Kollektivsubjekt" zu Worte kommen läßt: „Jahwe, tue mir mein Ende kund usw. (V. 5f.), blicke weg von mir, daß ich mich erheitere, bevor ich hingehe und nicht mehr bin" (V. 14). Aber so bestimmt der Einzelne weiß, daß sein Ende kommen muß, und so wohl begreiflich in seinem Munde die angeführten Worte sind, — die fromme Gemeinde erwartet doch niemals, „nicht mehr zu sein", auch wenn es durch eine Katastrophe hindurchgehen muß! Indessen Ps. 86, 11 soll der Wortlaut: „Gib mir ein einmütig Herz, deinen Namen zu fürchten", deutlich zeigen, daß der Psalmist ein Kollektivsubjekt darstelle. Nach üblicher Auffassung läßt Kautzsch diesen Wortlaut aus Jer. 32, 39 hergenommen sein. Aber hier kommt schon eine doppelte Textunsicherheit dazwischen: Jer. 32, 39 las LXX statt אַחַד : אֶחָד, was Rothstein mit Recht aufgenommen

hat: „ich will ihnen einen andern Sinn und einen andern Wandel verleihen, daß sie mich allezeit fürchten"; und in der Psalmstelle mag statt יָחֵד die Punktation יַחַד (Ḳal, vgl. Gen. 49, 6), wo nicht nach LXX Syr. יַחַד (von חָדָה sich freuen, vgl. Exod. 18, 9), beabsichtigt gewesen sein. In Ps. 101 ferner soll V. 6b: „wer auf redlichem Wege wandelt, der soll mir dienen" (יְשָׁרְתֵנִי) die Fassung der betenden Gemeinde als redenden Subjektes durchaus fordern. שָׁרַת stehe nämlich „fast nur vom kultischen dienen; es handelt sich also nicht um einen persönlichen Dienst bei dem Redenden, sondern um den Dienst an der frommen Gemeinde." Aber dieser Schluß wird hinfällig, sobald man sich eine höherstehende Kultperson, die ihrerseits kultische Diener hat, als Dichter denkt. Es könnte wegen V. 8 z. B. der Makkabäer Jonathan gewesen sein (vgl. 1 Mak. 9, 73). So wird שָׁרַת ja auch von Josua in seinem Verhältnis zu Mose verwendet, und zwar gerade, wo es sich um eine kultische Dienststellung handelt (Exod. 33, 11).

Ich könnte die Zahl solcher Fälle, an denen der Versuch der von Kautzsch vertretenen kollektivischen Deutung meines Erachtens durchaus scheitert, leicht vermehren; ich verweise z. B. auf 17, 3; 25, 7; 41, 7. 10; 51, 7; 86, 13; 132, 10. Wenn ich in der Behandlung dieser Frage überhaupt schon etwas ausführlicher geworden bin, so geschah es, weil sie von mehr prinzipieller Bedeutung für unser Verständnis des Wesens der Psalmen ist und gerade darum allgemeineres Interesse beanspruchen darf. Ich lasse hier denn auch hinter ihr zurücktreten, was ich zur Wiedergabe oder Erklärung einzelner Psalmstellen (z. B. 19, 5; 31, 22; 37, 2. 20; 49, 13; 66, 6. 18; 89, 10. 40; 92, 12) etwa sonst noch zu bemerken fände. Wieviel Spielraum schließlich bei jeder Exegese der Subjektivität des Urteils bleibt, daran kann wieder einmal das hübsche Nebeneinander entgegengesetzter Aussprüche erinnern, wie es mir in der Erklärung von Ps. 81, 6b: „eine Sprache, die ich zuvor nicht kannte, vernehme ich" aufgefallen ist. Duhm sagt in seinem Kommentare (S. 210): „die fremde Sprache ist natürlich die ägyptische (vgl. Ps. 114, 1)." — „Die Israel bis dahin unbekannte Sprache ist natürlich nicht die ägyptische, sondern die gleich darauf folgende, frohe Verheißungen in sich schließende Rede Gottes V. 7f.", liest man bei Kautzsch!

Im Büchlein Ruth sieht Kautzsch meines Erachtens mit vollem Recht einen Protest gegen den Rigorismus, mit dem Esra und Nehemia die Entlassung aller ausländischen Weiber erzwangen. „Vielleicht auf Grund der Bekanntschaft mit einer Moabiterin, die eine zweite Ruth heißen konnte, will der Verfasser lehren, daß zwischen den ausländischen Weibern sehr zu unterscheiden sei."

Was die Etymologie von Ruth anbelangt, so findet Kautzsch die Annahme einer Zusammenziehung von רְעוּת weitaus wahrscheinlicher als die Zurückführung auf den Stamm רוה, die ich im Sinne von „Labung, Erquickung" in meinem Kommentar zu Ruth befürwortet hatte. Immerhin darf ich nachträglich hinzufügen, was mir gleich nach Erscheinen meines Kommentares Prof. A. A. Bevan in Cambridge schrieb, daß für diese zweite Ableitung die Analogie des Arabischen sprechen könnte, wo vom entsprechenden Verb ein ziemlich häufig vorkommender Frauenname abgeleitet wird (vgl. z. B. Hamâsa, ed. Freytag S. 538); nur daß diese Analogie dann die passive Fassung fordern würde: nicht „Labung" sondern „die (mit Wasser) Gelabte", die Getränkte = die Blühende (vgl. Deut. 29, 18).

Noch einmal zeigt sich Kautzsch's weise Mäßigung und sein Billigkeitssinn in der Beurteilung des Chronisten: „Nach alledem kann es nicht Wunder nehmen, wenn man über die Glaubwürdigkeit der Chronik als Geschichtsquelle schon sehr harte Urteile gefällt, ja geradezu alles über die älteren Geschichtsbücher Hinausgehende für erfunden erklärt hat. Mehr wird man jedoch dem Tatbestand gerecht, wenn man anerkennt: erstlich, daß der Chronist einen Teil seines Stoffes wirklich aus den so reichlich von ihm zitierten Quellen entnommen hat, und zweitens, daß sich unter diesem Stoff noch allerlei beachtenswerte, ja unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben."

Das mag Kautzsch in seinen letzten Tagen geschrieben haben. Bis zuletzt also dieselbe unbestechliche Wahrheitsliebe, die ihn nur immer trieb, „dem Tatbestand gerecht" zu werden. Kautzsch wußte vielleicht besser als irgend jemand, wie schwer es manchem ernsten und aufrichtigen Bibelleser werden müsse, sich zur Anerkennung dieses Tatbestandes durchzuringen, zumal wo es mit tief eingewurzelten und liebgewordenen Vorurteilen und Voraussetzungen zu brechen galt. Daß es ihm aber gerade solchen gegenüber öfter gelingen mußte, mit dem Werke, das er herausgab, zum Führer zu neuen Erkenntnissen zu werden, das verdankte er der unbedingten Lauterkeit und Ächtheit seiner sittlichen und religiösen Persönlichkeit, die stets wieder Achtung gebot und Vertrauen weckte. Und darauf kommt es, wo immer kritische Arbeit in theologischen Dingen einem größern und zum Teil noch in den Fesseln der Tradition gebundenen Kreise nahegebracht werden soll, im letzten Grunde vor Allem an, daß es am Zutrauen zu den religiösen Absichten derer, die solche Arbeit tun, nicht fehle. Es sollte, selbst wer von jenen traditionell Gebundenen selber zunächst noch nicht mitzugehen vermag, das Gefühl bekommen, daß sich auch hinter solcher Arbeit

etwas von jener ἀνάγκη berge, wider die ein Arbeiter Gottes nichts vermag. Darin ist Kautzsch vorbildlich gewesen, wie in seinem theologischen Wirken überhaupt, so insbesondere in der Herausgabe des mit seinem Namen verknüpften Bibelwerkes.

Basel. A. Bertholet.

Miszelle.

Mitteilungen aus den Statuten des Kalvinfonds.

Der für und seit dem Kalvinjubiläum 1909 gesammelte „Fonds zur Förderung der Kalvinstudien in Deutschland" betrug am 1. Januar 1910 bereits fast 30000 Mark. Er ist als sogenannte Kirchliche Lokalstiftung der Domgemeinde zu Halle übermittelt, hat aber einen Vorstand für sich, dessen Vorsitzender „für die Dauer seines Wohnsitzes in Halle" Herr Domprediger und Privatdozent Prof. D. Lang ist. Fürs erste hat der Vorstand einen Preis von 500 Mark bestimmt, der der besten deutschen literarischen Arbeit, die in den Jahren 1910, 1911 und 1912 „in wissenschaftlicher oder populärer Form" über Kalvin oder Kalvinismus erscheint, am 1. Januar 1913 zuerteilt werden soll. Der Vorstand faßt ins Auge, später Themata für eine Bewerbung auszuschreiben. Die Zinsen, die nach Abzug der Prämien übrig bleiben, sollen so lange kapitalisiert werden, bis jährlich weitere 1000 Mark verfügbar sind, die zur Unterstützung entweder von reformierten Studentenkonvikten oder, wenn das nicht nötig ist, von Privatdozenten an deutschen Universitäten, „aus deren literarischer oder Lehrtätigkeit eine Förderung der Kalvinstudien nachgewiesenermaßen hervorgeht", verwendet werden sollen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

(nur die zu Ps. 99, 4 in Anmerkung i vorgeschlagene „einfachste Verbesserung“ finde ich zu kühn). In den meisten der an die Psalmen sich anschließenden Fragen hält Kautzsch eine gewisse Mittellinie ein, womit er dem relativen Recht der verschiedenen Standpunkte gebührend Rechnung zu tragen sucht. Vor der Annahme einer nachexilischen Abfassung *sämtlicher* Psalmen machen ihn mit Recht Stellen wie Am. 5, 23; Ps. 137, 4 stutzig. Keinerlei Gewicht würde ich dagegen der in einigen Psalmen enthaltenen Polemik gegen Gottwohlgefälligkeit und Notwendigkeit der Opfer beilegen; denn das bloße Vorhandensein der Essener läßt (neben manchem andern) ahnen, was in dieser Beziehung auch in nachexilischer Zeit möglich war. Ebensowenig scheint mir das Vorhandensein sogenannter Königspsalmen für die Datierungsfrage von Belang zu sein; denn wer will sagen, ob מָשִׁיחַ nicht erst, als diese Psalmen im Tempelritual der Hasmonäer Verwendung fanden, an Stelle eines anderen Titels, der z. B. dem Hohenpriester zukommen konnte, getreten sei, und Ps. 45 kann sich immerhin ursprünglich auf die Hochzeit eines fremden Königs bezogen haben, — ich dächte ihn mir am liebsten zu dem 1 Mak. 10, 57 ff. beschriebenen Anlaß gedichtet, zu dem der jüdische Hohepriester vielleicht nicht bloß seine materiellen Gaben mitbrachte (vgl. V. 60). Alles in Allem aber wüßte ich nicht, wer nicht Kautzsch's Satz unterschreiben wollte: „Nach alledem ist die Existenz einer Anzahl vorexilischer Psalmen nicht ausgeschlossen, wenn schon der Beweis im Einzelnen unmöglich zu führen ist.“ Schon weniger allgemeinen Anklangs dürfte sich der weitere Satz erfreuen: „Seitdem die Berufung auf 1 Chron. 16, 36 als nicht stichhaltig erwiesen ist, hat man — *ohne Zweifel mit Recht*[1]) — eine mehr oder weniger große Anzahl, wenn nicht die Mehrzahl [der Psalmen] für makkabäisch erklärt[2]).“

Ps. 140 bezieht Kautzsch sogar auf innerisraelitische Parteikämpfe der Pharisäer, denen auch der Betende angehöre, und Sadduzäer. Ich glaube freilich, daß Kautzsch damit das Wesen der Psalmen richtiger erfaßt hat als die, die sie zum größten Teil wieder für die vorexilische Zeit retten möchten. Allerdings löst auch Kautzsch's Schlußurteil über die Psalmendatierung nicht alle

1) Von mir gesperrt.

2) Wenn *Kautzsch* zu den makkabäischen Psalmen auch den 79. rechnet („nach 168 v. Chr.“), so kann das darin erwähnte „Seufzen der Gefangenen“ (V. 11) unter Hinweis auf 1 Mak. 1, 32 doch buchstäblich zu verstehen sein, womit sich die in Anm. e) gegebene bildliche Erklärung erledigen würde.

Rätsel. Er sagt: „Daß schon vor dem Chronisten eine Sammlung von Davids- und Asaphpsalmen existierte, wird durch 2 Chron. 29, 30 (vgl. auch Neh. 12, 36) bewiesen. Diese grundlegende Sammlung wird etwa in der Zeit Esra-Nehemias anzusetzen sein, die Nachträge dazu in Buch 2 und 3 am Ende der persischen Zeit, Buch 4 und 5 dagegen um 140 v. Chr." Fallen aber die Nachträge des 2. Buches an „das Ende der persischen Zeit", so vermag ich mir Kautzsch's (an sich wohl richtiges) Urteil zu Ps. 44 nicht zurechtzulegen, ohne Zweifel beziehe sich V. 10 auf eine oder mehrere Niederlagen, die Judas Makkabäus durch die Syrer erlitten, auch passe die Berufung auf unbedingte Gesetzestreue V. 18 ff. allein in das makkabäische Zeitalter.

In metrischen Dingen hält Kautzsch das Prinzip, daß es sich „um die richtige Zahl der rhythmisch betonten Satzglieder oder Hebungen handle, zwischen denen eine beliebige Zahl von unbetonten Satzgliedern oder Senkungen einhergehe", nicht für zweifelhaft. Aber er hütet sich auch hier mit Recht vor dem Extrem: „Die genaue Zählung der Hebungen unterliegt nicht selten solchen Schwierigkeiten, daß Textänderungen nur mit großer Vorsicht auf dieser Grundlage vorgenommen werden dürfen" [1]).

Endlich auch in der Frage nach dem Individual- oder Kollektivsubjekt stellt sich Kautzsch auf keinen der extremen Standpunkte. Er will von Fall zu Fall entscheiden. Hier will mir nun freilich scheinen, als neige sein Urteil in allzuvielen Fällen zugunsten der kollektivischen Fassung, während ich mit Sellin (Einleitung in das Alte Testament S. 109) darin einig gehe, daß wenn die Personifikationstheorie von allen Seiten wieder aufgegeben wird, das mit Recht geschehe. Tatsächlich kommt Kautzsch, gerade weil er der Personifikation als „dichterischer Einkleidung" (vgl. zu Ps. 11) noch eine nicht unbedeutende Rolle einräumt, während er doch den individuellen Charakter einzelner Psalmen (z. B. 32. 42 f.) zugibt, über eine gewisse widerspruchsvolle Auffassung des betenden Ich in den Psalmen nicht hinaus. Wenn es z. B. Ps. 13, 4 heißt: „Schaue her, erhöre mich Jahwe, mein Gott, mache meine Augen hell, damit ich nicht zum Tode entschlafe", so wird der unbefangene Leser unter dem redenden Ich jedenfalls ein Individuum verstehen, und dieser Eindruck wird für ihn auch durch die unmittelbare Fortsetzung in V. 5 nicht beeinträchtigt werden: „daß mein Feind nicht sagen kann: ich habe ihn überwältigt! meine Widersacher

1) Allerdings darf man mit Sicherheit sagen, daß Ps. 91, 9 das Metrum verlange, das von Kautzsch adoptierte אַבִּיטָה nicht vor, sondern statt אֶשְׁקֹד zu lesen.

Abhandlungen.

1.

Studien über den Einfluß des Weisſagungsbeweiſes auf die evangeliſche Geſchichte.

Von

Oberlehrer Dr. **Karl Weidel** in Magdeburg.

Länger, als mir ſelbſt lieb iſt, wurde ich durch unaufſchiebbare andere Verpflichtungen daran gehindert, meiner erſten Studie über „Entſtehung und Entwicklung des Weisſagungsbeweiſes“ [1]) die Unterſuchung ſeines Einfluſſes auf die evangeliſche Geſchichte folgen zu laſſen. Unterdeſſen hat nun mein Kollege, Herr Dr. Feigel, einen höchſt erfreulichen Beitrag zur Löſung dieſes Problems geliefert in ſeiner Schrift: „Der Einfluß des Weisſagungsbeweiſes und anderer Motive auf die Leidensgeſchichte. Ein Beitrag zur Evangelienkritik“ (Tübingen 1910). Auf den Seiten 27—79 unterſucht er die altteſtamentlichen Motive der Leidensgeſchichte und zwar von Johannes rückläufig bis zu Markus vordringend, um nicht durch Fragen der Leben-Jeſu-Forſchung, die natürlich in erſter Linie an dem Erweis des wirklich Tatſächlichen intereſſiert iſt, die kritiſche Unterſuchung der Motive zu verwirren. Ich halte dieſen Weg nicht für praktiſch und bin ſchon in einer 1898 von der theologiſchen Fakultät in Breslau gekrönten Preisſchrift über die Beeinfluſſung der Leidensgeſchichte durch altteſtamentliche Motive

1) Vgl. Jahrgang 1910, S. 83—109 und 163—195.

den Weg von Strauß und Brandt gegangen, weil 1) das Interesse an dem geschichtlichen Tatbestande hier doch unter allen Umständen das Primäre bleibt und 2) gerade auch das hier behandelte spezielle Problem m. E. erst dann voll zur Geltung kommt, wenn man das Zusammengehörige — man denke z. B. an die Judasperikopen — auch wirklich zusammen behandelt, um so den immer weiter fortschreitenden Kristallisationsprozeß deutlich vor Augen zu stellen. Man vermeidet damit zugleich die Gefahr, durch die bis ins kleinste getriebene Zersplitterung der Untersuchung den Blick für das Ganze der Leidensgeschichte und die zusammengehörigen Ideenkomplexe zu verlieren. Denn schließlich ist doch damit die Forschung nicht am Ende, daß es gelingt, für eine Menge von Einzelzügen die Entstehung aus dem Alten Testament wahrscheinlich zu machen, das Hauptproblem ist vielmehr dies, zu erklären, auf welchem Wege aus diesem Gemenge wirrer Einzelheiten die Leidensgeschichte unsrer Evangelien hat werden können, die doch wahrhaftig nicht den Eindruck eines zusammengestoppelten Konglomerats, sondern einer einheitlichen Erzählung macht. Hat man sie doch gerade darum für unerfindbar und über alle historische Skepsis erhaben erklärt.

So darf vielleicht auch neben dem Buche Feigels, das ja überdies noch die Wirkung christologischer, praktischer und volkstümlicher Motive auf die Leidensgeschichte untersucht, seinen Rahmen also viel weiter spannt, die folgende Abhandlung auf Gehör hoffen. Das Material dazu war längst gesammelt und durchdacht. Das Erscheinen des Feigelschen Buches entbindet mich aber zu meiner großen Freude von mancher Erörterung, die ich ohne dasselbe hätte geben müssen. So kann ich mich in manchen Punkten kürzer fassen, als es sonst möglich gewesen wäre.

Daß ich den Kreis meiner Untersuchungen der evangelischen Geschichte mit der Leidensgeschichte beginne, liegt in der Natur der Sache. Der Weissagungsbeweis hat, wie ich in meiner ersten Studie gezeigt habe, von der harten Tatsache des Leidens und Todes Jesu seinen Ausgang genommen. Dann ist aber a priori wahrscheinlich, daß in der Leidensgeschichte sein Einfluß am frühesten eingesetzt haben wird, daß man in ihr den deut-

lichſten Begriff von der Art und dem Umfange ſeiner Wirkung auf die evangeliſche Geſchichte wird erhalten können. Es empfiehlt ſich alſo aus dieſem inneren Grunde, bei der Geſamtunterſuchung von hier auszugehen. Dazu kommt der ſchon oben berührte, äußere Grund der größeren Geſchloſſenheit dieſes Stückes der Überlieferung, wodurch das Ergebnis der Unterſuchung an Wirkungskraft für die anderen Teile der Überlieferung natürlich nur gewinnen kann.

Es erübrigt ſich nun noch, eine Reihe methodiſcher Geſichtspunkte ſowie beſtimmter Vorausſetzungen für die folgende Unterſuchung vorwegzunehmen, um dieſe ſelbſt zu entlaſten.

1) Bezüglich des Nachweiſes, daß man die im folgenden verwerteten altteſtamentlichen Stellen auch ohne vorherige, d. h. jüdiſch-meſſianiſche Deutung auf Jeſus beziehen konnte bzw. mußte, ſei ein für allemal auf die hierfür gültigen Kriterien [1]) verwieſen.

2) Ständig im Auge zu behalten iſt, daß man bei der durchaus praktiſch orientierten und lehrhaften Geſchichtſchreibung der Evangelien [2]) nicht hiſtoriſche oder philologiſche Akribie in ihrer Verwertung des Alten Teſtamentes zu erwarten hat. Das Fehlen eines Zitates oder ſeine ungenaue Verwertung beweiſt an ſich nichts gegen ſeine wirkliche Verwendung.

3) Zu berückſichtigen iſt gerade bei der Leidensgeſchichte, die Jeſus ſelbſt auf das Paſſahmahl Bezug nehmen läßt, auch beim Fehlen direkter „Weisſagungen" die Möglichkeit typologiſcher Ausdeutung beſtimmter altteſtamentlicher Berichte und ihrer Beziehung auf Jeſus [3]).

4) Bei der dargetanen Entwertung des Alten Teſtamentes und des Lebens Jeſu durch den Weisſagungsbeweis [4]) iſt äußerſte Skepſis gegenüber der Überlieferung gerade der Leidensgeſchichte nicht nur kein Vorwurf, ſondern eine unabweisbare Pflicht. Aber

1) S. 188 f. meiner erſten Studie.

2) Vgl. Eusebius hist. eccl. III, 39 von den Vorträgen Petri: ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας.

3) S. 188 f. meiner erſten Studie.

4) Ebenda S. 178, 194.

freilich wird man sich hüten müssen zu glauben, daß mit dem Hinweis auf irgendeine alttestamentliche Parallele schon der Beweis der Entlehnung aus dem Alten Testamente erbracht sei. Es gilt vielmehr für jeden einzelnen Fall den Beweis zu führen, daß der Bericht selbst historisch unwahrscheinlich ist, daß seine *charakteristischen* Züge restlos sich aus der alttestamentlichen Vorlage erklären, daß also nicht bloße Färbung des Berichts durch das Alte Testament vorliegt (so wie etwa unsere mittelalterlichen Chroniſten deutsche Geschichte in Anlehnung an Livius, Virgil, Sallust u. a. schrieben), sondern daß das Alte Testament wirklich seine alleinige Quelle gewesen ist.

5) Die Kritik ist selbstverständlich erst dann am Ziele, wenn es gelungen ist, restlos die Motive und lückenlos den Weg aufzudecken, wodurch es zur Bildung einer Geschichte gekommen ist. Nur so leistet sie positive Arbeit, indem sie einen deutlichen Einblick in die Geistesgeschichte des Urchristentums gewährt. Für die vorliegende Arbeit aber wird es gelegentlich bei dem bloß negativen Ergebnis sein Bewenden haben müssen, daß ein Zug der Überlieferung seine Entstehung *nicht* dem Alten Testament verdankt. Darauf aber, d. h. auf die Rolle des Alten Testamentes, kommt es hier allein an, soll die Untersuchung sich nicht ins Uferlose ausdehnen. Der positive Nachweis der Entstehungsgeschichte (etwa aus religionsgeschichtlichen Motiven oder aus den noch lange nicht genug in Rechnung gezogenen ekstatisch visionären und enthusiastischen Antrieben der Inspirierten) muß an solchen Punkten anderen überlassen bleiben.

6) Für die stofflichen Einzelheiten sei ein für allemal auf die einschlägigen Werke von Strauß, Br. Bauer, Volkmar, Thoma, Scholten, Holtzmann u. ä. verwiesen.

II. Die Leidensgeschichte.

1. Judas Iscarioth, der Verräter.

Das düstere Präludium zur Leidensgeschichte bildet die unbegreifliche Tat des einen der Zwölf, der den Meister um 30 Silberlinge seinen Todfeinden in die Hände liefert. Freilich nicht, ohne daß Jesus um sein Vorhaben wußte, beim letzten

Mahle redet er vielmehr deutlich davon. Nach geſchehener Tat aber brennt dem Verräter das Geld in den Händen, und er legt Hand an ſich ſelbſt.

Soweit der evangeliſche Bericht, deſſen erſchütternder Wirkung man ſich nicht entziehen kann, der aber zu den ſchwerſten hiſtoriſchen Bedenken ſeit Erwachen der Kritik Anlaß gegeben hat. Die Akten darüber, daß wir in ſeinen Einzelheiten keine wirkliche Geſchichte vor uns haben, ſind wohl heute als geſchloſſen anzuſehen. Daß keine wirkliche Überlieferung vom Ende des Verräters beſtand, beweiſt allein ſchon die Tatſache, daß wir neben dem Matthäusbericht (dem einzigen evangeliſchen) noch fünf andre Überlieferungen [1]) erhalten haben, eine immer ſchauriger wie die andere und davon eine in der Apoſtelgeſchichte (1, 16—20), die genau ſo wenig wie die anderen ſich mit der Erzählung des Matthäusevangeliums zuſammenreimen läßt.

Daß dieſe Erzählungen dem Grauen des naiven Menſchen und ſeiner Vorſtellung vom Walten der göttlichen Gerechtigkeit ſchon hier auf Erden ihre Entſtehung verdanken, iſt klar. Für die Gebundenheit der Phantaſie der Urchriſtenheit aber iſt es bezeichnend, daß man mit gutem Grunde auf das Alte Teſtament als die Quelle gerade der älteſten Erzählung Matth. 27, 3—10 hingewieſen hat [2]).

Der Tatbeſtand, bei dem wir das Blutgeld (Matth. 26, 15) gleich mitberückſichtigen, iſt folgender.

1) Matthäus ſelbſt verweiſt uns auf das Alte Teſtament, indem er ſeinen Bericht 27, 9 mit den Worten ſchließt: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.* Ungenau iſt an ſeiner Angabe zunächſt, daß es ſich nicht um Jeremias, ſondern um Sacharja handelt. Aber auch die Worte ſelbſt lauten bei

1) Siehe Feigel 43.

2) Apg. 1, 16—20 bleibt für uns wie die anderen hier außer Betracht, weil außerhalb der evangeliſchen Berichte liegend, doch vgl. darüber Feigel 44.

Sacharja (11, 13) anders: *καὶ εἶπε κύριος πρός με· κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον* (Aqu. *πρὸς τὸν πλάστην*) *καὶ σκέψομαι εἰ δύκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν. καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς. καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.* Der Hauptunterſchied, daß das Geld nach Matthäus verwandt wird *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*, ſtatt daß es *εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον* getan wird, iſt wohl durch den Matthäus vorſchwebenden maſorethiſchen Text אל־היוצר (vgl. Aqu. *πρὸς τὸν πλάστην*) ſtatt אל־האוצר Syr. veranlaßt und das mag wieder Veranlaſſung gegeben haben, das Zitat fälſchlich Jeremias zuzuweiſen, offenſichtlich in Erinnerung an des Jeremia Ackerkauf in Anathoth um 17 Silberſekel (Jer. 32, 6—15). Man braucht dabei nicht einmal an einen Gedächtnisfehler zu denken, da nach der 17. der 32 midraſiſchen Auslegungsmethoden [1]) eine Schriftſtelle ohne weiteres durch irgendeine andere, auch aus einem anderen Buche ergänzt werden konnte. Und Veranlaſſung, davon hier Gebrauch zu machen und im Anſchluß an den maſorethiſchen Text an eine nach Analogie des Jeremia geſchehene Verwendung des Blutgeldes zu denken, bot vielleicht die Beſtimmung Deut. 23, 18 LXX: *οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης οὐδὲ ἄλλαγμα κυνὸς εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ Θεοῦ σου πρὸς πᾶσαν εὐχήν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ Θεῷ σου ἐστὶ καὶ ἀμφότερα.* Vielleicht hat auch ein bei Jeruſalem befindlicher *ἀγρὸς αἵματος* (Matth. 27, 8) die Phantaſie in dieſer Richtung angeregt, indem man ihn mit dem Blutgeld für Jeſus (*τιμὴ αἵματος* V. 6) in Verbindung brachte.

2) Trotz der Veränderung des prophetiſchen Textes durch Matthäus — er biegt ihn übrigens auch in die dritte Perſon Pluralis um und gewinnt dadurch zwei Akte (1. Judas; 2. die Hohenprieſter) an Stelle der einheitlichen Handlung Sacharjas — iſt doch kein Zweifel, daß die urſprüngliche Faſſung für die Erzählung maßgebend geweſen iſt. Denn die Worte in V. 5: *καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν* entſprechen genau der Situation des Sacharjatextes. Daraus ergibt ſich, daß die

1) Wünſche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midraſch 1878, S. 350.

Erzählung bei Matthäus schon eine Geschichte hinter sich hat. Ihre Entstehung wird dadurch auch überhaupt erst verständlich. Ursprünglich ward in genauem Anschluß an den prophetischen Text nur erzählt, daß die 30 Silberlinge, die die Wertschätzung Jesu repräsentierten, von Judas in den Tempel geworfen wurden. Der Bericht von V. 6 an repräsentiert eine zweite Schicht: auf Grund einer gewaltsamen Umbiegung des Textes [1]) und seiner Verquickung mit der Jeremiastelle suchte man so die müßige Frage der Neugier zu beantworten, was wohl mit dem Blutgelde geschehen sein mochte, da solches Sündengeld nach Deut. 23, 18 nicht in den Tempelschatz kommen durfte.

3) Daß die Erzählung in ihrer einfachsten Gestalt wirklich auf den Sacharjatext zurückgeht [2]), dafür ist beweisend, daß die Summe für den Verrat auf 30 Silberlinge festgesetzt und daß dies Geld der Sitte älterer Zeit entsprechend im Anschluß an den Sacharjatext dem Judas zugewogen wird. Sach. 11, 12 heißt es: *εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστι, δότε τὸν μισθόν μου, ἢ ἀπείπασθε. καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς*, und Matth. 26, 15: *τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.* Die wörtliche Abhängigkeit gerade in dem charakteristischen Zuge der Erzählung läßt keinen Zweifel, daß die Quelle dieser Erweiterung des Markustextes (14, 11 *ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι*, ähnlich Luk. 22, 5) das Alte Testament ist. Wichtiger aber noch als dieser längst erkannte Sachverhalt ist für uns die Beobachtung, daß eine Entlehnung aus dem Alten Testamente auch da vorliegen kann, wo nicht ausdrücklich auf den zugrunde liegenden alttestamentlichen Text von dem Evangelisten verwiesen wird. Das wird für die weitere Untersuchung im Auge zu behalten sein. Und noch eine andere, methodisch wichtige Beobachtung läßt sich hier machen. Die durch das Alte Testament angeregte produktive

1) Ein charakteristischer Beweis für das rücksichtslose Umspringen mit dem alttestamentlichen Text!

2) An Gen. 37, 28 LXX (Feigel 50) ist nicht zu denken, denn dort steht *εἴκοσι χρυσῶν*; nur der Urtext käme in Frage, und auf die Sacharjastelle weist schon die wörtliche Berührung hin.

Geſchichtſchreibung begnügt ſich offenbar mit einer ſchnell fertigen und an irgendein Wort anknüpfenden Ausdeutung, ohne ſich an Sinn und Zuſammenhang zu kehren. Daß nun die Sacharjaſtelle meſſianiſch gedeutet werden mußte, wenn man auf ſie ſtieß [1]), iſt zweifellos: war nicht auch Jeſus in der deprimierenden Lage des Propheten ſeinem Volke gegenüber geweſen? Nun ſprach aber der Prophet von einem beſtimmten Lohn. Wer hatte ihn erhalten? Wer ſonſt als der, der ihn um ſchnöder Habgier willen (Matth. 26, 15 a, vgl. die Vergröberung dieſes Zuges Joh. 12, 4—6) verkaufte! Daß bei dieſer Deutung die prophetiſche Stelle in ſchiefer Weiſe doppelt typiſch gefaßt wurde (1. auf Jeſus, 2. auf Judas), ſtörte dieſe Art Schriftbetrachtung nicht, für die die äußerlichſte Ähnlichkeit ſchon zum überzeugenden Beweiſe genügte.

4) Das Ende des Judas erzählt Matthäus in lapidariſcher Kürze: *καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο* (27, 5). Auch dafür hat man auf eine altteſtamentliche Parallele verwieſen. 2 Sam. 17, 23 leſen wir von Ahitofel, der an David ſchnöden Verrat geübt hatte, daß er, als er ſah, *ὅτι οὐκ ἐγενήθη ἡ βουλὴ αὐτοῦ*, nach Hauſe gegangen ſei *καὶ ἀπήγξατο καὶ ἀπέθανεν*. Da eine wirkliche Überlieferung von Judas' Ende, wie wir ſahen, nicht exiſtierte, bot das Ende von Davids Verräter den einleuchtendſten Typus für den Verräter von Davids Sohn. Auch hier erſchien der ausdrückliche Hinweis auf das altteſtamentliche Vorbild dem Erzähler als überflüſſig [2]).

Faſſen wir zuſammen, ſo haben wir hier ein Muſterbeiſpiel produktiver Geſchichtſchreibung vor uns. Alles, was Matthäus

---

1) Regiſtriert ſei wenigſtens, daß Jeſus, der ja nach Gal. 4, 4 *γενόμενος ὑπὸ νόμον* iſt und nach Phil. 2, 7 die *μορφὴ δούλου* annahm, auf dieſe Weiſe auch der geſetzlichen Werttaxe eines Sklaven entſprach, die Ex. 21, 32 auf 30 Silberlinge bemißt; vielleicht wurde man von derartigen Gedankengängen aus auf die Prophetenſtelle aufmerkſam.

2) Dunkel konnte übrigens ſchon Pſ. 69, 23 (Pſ. 69 wird Apg. 1, 20 auf Judas gedeutet!) und Pſ. 35, 7 f. auf ein ähnliches Ende des Verräters hindeuten, wofür man dann in dem typiſch gefaßten Geſchick des Ahitofel die Beſtätigung fand.

über den Bericht des Markus, daß Judas Jeſum den Oberen um Geld verraten habe, hinaus hat, erweiſt ſich als aus dem Alten Teſtamente reſtlos erſchloſſen: die Bitte um Lohn, die Summe des Blutgeldes, das Werfen des Geldes in dem Tempel, die Art des Selbſtmordes, der Kauf des Töpferackers. Und auch die Motive ſind deutlich: Veranlaſſung gab offenbar die Bemerkung des Markus, daß die Oberen Judas Geld verſprochen hätten. Das ſchien ein einleuchtendes Motiv für die Tat ſelbſt zu ſein. Auf die Frage, wieviel es wohl war, gab die Sacharjaſtelle eine apodiktiſche Antwort, und aus ihr konnte man leicht, wenn man ſie ſich genauer anſah, die weitere Entwicklung herausſpinnen, daß der Verräter das Geld nicht behalten habe. Das menſchliche Motiv der Reue lag dafür nahe genug und ebenſo die innere Unmöglichkeit ſeines weiteren Lebens. Welcher Art ſein Ende geweſen, zeigte der Davidsverräter Ahitofel. Wie wir ſahen, war man damit noch nicht zufrieden. Man fragte weiter, was wohl mit dem Gelde geſchehen ſei. Daß es im Tempelſchatz nicht verblieben ſein konnte, ſtand feſt. Wieder mußte — in einer zweiten Schicht der Überlieferung — die Sacharjaſtelle herhalten, dieſes Mal nach dem Urtext, wo es hieß, daß das Geld für den Töpfer (Matth. deutlicher: Acker des Töpfers) gegeben wurde. Das konnte doch nur ſo verſtanden werden, daß ein Töpferacker dafür gekauft wurde, entweder von Judas ſelbſt (ſo Apg. 1, 18) oder von den Oberen nach des Judas Verzicht (ſo Matth. 27, 7), ähnlich wie ſchon Jeremia einmal einen Töpferacker erſtanden hatte. Dieſer letzteren Verſion folgt Matthäus, indem er ziemlich gewaltſam den Sacharjatext für dieſen Zweck zurechtſtutzt, denn die vorhergehende Erzählung bis zu Judas' Ende, die auf dem urſprünglichen Kontext der Sacharjaſtelle beruht, fand er fertig vor und konnte darum den Töpferackerkauf nur hinter den Tod des Judas legen.

Daß die Tat des Verräters ſo ſtark die Phantaſie anregte, iſt begreiflich genug. Sie war aber auch geeignet, einen Schatten auf Jeſus ſelbſt zu werfen, rühmt doch ſchon Celſus die Diſziplin einer Räuberbande gegenüber einem ſo ſchmählichen Verhalten. Sowohl die Autorität Jeſu und ſeine Menſchenkenntnis als auch

der Ruf seiner Jünger mußten gegenüber solchen Angriffen in Schutz genommen werden. An diesem Punkte mußte sich also ein unabweisbares apologetisches Interesse geltend [1]) machen. Ihm wurde auf doppelte Weise genügt: 1) Jesus hat natürlich um den Verrat gewußt [2]) und hat ihn (wie übrigens auch die Flucht der Jünger Mark. 14, 27 Par. und die Verleugnung Petri 14, 30 Par.) vorausgesagt [3]), und zwar zeigen die Berichte von Markus bis Johannes, wie jeder Vergleich lehrt, eine immer steigende Vergröberung in der Kenntlichmachung des Verräters. 2) Judas bekommt immer mehr den Anstrich eines willenlosen Werkzeuges des göttlichen Willens; bei Johannes ist er so passiv, daß Jesus selbst ihn zu der Tat, die nun einmal Gottes Wille ist, drängt (13, 18. 27. 30).

Daß das Dogmatik und keine Geschichte ist, bedarf keines Beweises. Das hat schon Celsus [4]) gesehen: „Hat es Jesus vorausgesagt, daß einer von seinen Jüngern ihn verraten und ein andrer verleugnen würde: warum haben sich denn diese beiden nicht vor ihm als vor einem Gotte gefürchtet? Warum hat der eine nicht seine Verräterei, der andre seine Verleugnung unterlassen? ... Wenn ein Mensch die Fallstricke entdeckt, die man ihm gelegt hat und dieses seinen heimlichen Feinden ins Gesicht sagt, so werden diese von ihrem Vorhaben abgeschreckt und nehmen sich in acht. ... Niemand muß daher meinen, daß diese Dinge deswegen geschehen seien, weil er sie vorher gesagt hat: dieses ist unmöglich. Man muß vielmehr so schließen: weil sie wirklich geschehen sind, so ist es falsch, daß er sie vorherverkündigt hat. Denn wer kann das glauben, daß vorher gewarnte Leute sich doch sollten erkühnt haben, ihn zu verraten und zu verleugnen?" Die Psychologie versagt in der Tat hier vollständig. Klar wird alles nur unter dem dogmatischen Gesichtspunkt des Weissagungsbeweises.

Jesus ist der Messias, dann ist sein Geschick bis in alle

1) Jesu Wort Matth. 19, 28 wurde dabei übersehen.
2) Bei Johannes öfter betont: 6, 64; 13, 11. 18. 21 ff.
3) Das versteht sich für einen Propheten von selbst: Jes. 42, 9.
4) Orig. ca. C. II, 3, 6.

Einzelheiten vorherbeſtimmt. Über ſein Leben herrſcht das göttliche δεῖ [1]), das in dem Alten Teſtament unverrückbar feſtgelegt [2]) iſt. Dann war ſich aber natürlich auch Jeſus als Vollſtrecker des göttlichen Ratſchluſſes völlig darüber klar, wie alles kommen mußte.

Daß dies der beherrſchende Gedankengang iſt, daraus macht der vierte Evangeliſt gar kein Hehl, bei dem ja überhaupt alles geſchichtlich perſönliche Leben völlig vor dem ſtarren Schematismus dogmatiſcher Betrachtungsweiſe verflüchtigt iſt, ſo weit, daß er die Ungeheuerlichkeit, die in Jeſu Verhalten Judas gegenüber liegt, gar nicht mehr empfindet. Da ſagt Jeſus 13, 18 f.: *ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ* (Pſ. 41, 10). *ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι* [3]). Die Schrift muß erfüllt werden, Jeſus weiß darum [4]) und kennt auch die Stelle [5]). Aber auch die Jünger ſollen darum wiſſen, damit ſie ſich dann nicht an den Geſchehniſſen ſtoßen und an ſeiner Meſſianität nicht irre werden. In der Form der Beteuerung ſchließen ſich Jeſu Worte übrigens z. T. wörtlich an Jeſ. 43, 10 an: *γένεσθέ μοι μάρτυρες, καὶ ἐγὼ μάρτυς, λέγει κύριος ὁ Θεός, καὶ ὁ παῖς μου ὃν ἐξελεξάμην, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι.* Vgl. Jeſ. 48, 6.

Auch hier haben wir wieder einen Beweis für die Ungeniertheit, mit der man mit dem altteſtamentlichen Text umſprang, um Weisſagung und Erfüllung einander konformer zu geſtalten. Pſ. 41, 9 LXX heißt es: *καὶ γὲ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.* Die Änderungen ſind folgende: 1) die erſte Hälfte fällt weg, denn darin hätte das Eingeſtändnis gelegen, daß Jeſus ſich in Judas getäuſcht habe — ein Nonſens für die hier herrſchende

1) Luk. 2, 49; Mark. 8, 31 Par.; Matth. 26, 54; Luk. 24, 26. 44.

2) Es geſchieht alles *κατὰ τὸ ὡρισμένον* Luk. 22, 22.

3) Nämlich der, auf den ſich dieſes Wort bezieht.

4) Vgl. Mark. 14, 21; Matth. 26, 24; Luk. 22, 22.

5) Auch 17, 12 erklärt er, daß er den *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* nicht habe bewahren können, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*.

dogmatiſche Betrachtungsweiſe; 2) ſtatt ἐσθίων tritt τρώγων ein, das ſolenne Verbum, das wir auch in der Abendmahlsperikope 6, 54. 56 finden und das auch hier daran erinnern ſoll; 3) im Zuſammenhang damit ſteht endlich auch der Singular μοῦ τὸν ἄρτον für ἄρτους μου im Pſalm.

Dieſe letzte Änderung gibt uns zugleich einen deutlichen Fingerzeig. Sie ſteht offenbar in engſtem Zuſammenhang mit der ganzen Situation. Das Pſalmwort redet nur von einem, der mit dem Pſalmiſten in engſter, in Tiſchgemeinſchaft ſteht. Durch die Änderung erhält es den Sinn einer Hindeutung auf eine konkrete, einzelne Situation. Daraus ergibt ſich mit Notwendigkeit der Schluß, daß ſchon vor Johannes dies Pſalmwort ähnlich verwandt worden iſt und daß Johannes, der bewußteſte und durchaus apologetiſch-polemiſch intereſſierte unter den Evangeliſten, es ſo zurechtſtutzte, daß ſeine Erfüllung verbotenus ſichtbar ward. Dann wird aber auch der weitere Schluß unausweichlich, daß die ganze Situation der Vorherſagung des Verrates beim letzten Mahle überhaupt erſt aus dem 41. Pſalm erſchloſſen iſt.

Daß Markus den Pſalm nicht zitiert, beweiſt nichts dagegen, wie oben feſtgeſtellt wurde. Daß er aber durch ſeine Worte noch hindurchleuchtet, iſt deutlich genug. Jeſus ſagt (14, 18): ... εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. Dieſe Worte ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ hinken auffällig nach und wirken unnatürlich. Sie klingen formelhaft und ſind nur zu verſtehen als Hinweis auf den bekannten Pſalm. Und um ſie verſtändlicher zu machen, läßt Markus Jeſus V. 20 noch eine nachträgliche Exegeſe geben: εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον [1]), was dann Matthäus und Johannes noch weiter vergröbern.

Danach werden wir uns den Hergang der Entſtehung folgendermaßen zu denken haben. Daß Jeſus den Verrat vorher gewußt haben mußte, ſtand feſt. Daß er es den Jüngern vorher

1) Vielleicht kann man hierin einen Erſatz des ἄρτος durch die Paſſahſpeiſe ſehen, weil man ſich daran ſtieß, daß der Verräter das Brot des Abendmahles mitgegeſſen haben ſollte.

mitgeteilt, war anzunehmen. Aber wann? Natürlich erſt in den letzten Tagen, als ſein Geſchick ſich vollendete. Nach dem 41. Pſalm war klar, daß einer [1]) ſeiner Tiſchgenoſſen wider ihn die Ferſe erhob. Das mußte man wörtlich verſtehen. Daraus ergab ſich aber mit Notwendigkeit die Situation, daß die Ankündigung des Verrats beim Mahle ſtattgefunden haben mußte, ſchicklicherweiſe natürlich beim letzten [2]), ergreifendſten. Daß der 41. Pſalm aber in der Tat bloß für dieſe beſondere Situation das Vorbild geliefert hat, daß dagegen das Vorherwiſſen an ſich ein ſelbſtverſtändlicher Gedanke von größtem apologetiſchen Werte war, beweiſt Johannes, der ſchon 6, 64 (vgl. 13, 11) beteuert, daß Jeſus ſeinen Verräter gekannt habe und es 6, 70 f. Jeſum ausdrücklich verkünden läßt.

Erweiſt ſich ſo alles Beſondere, was die Evangeliſten über den Verräter zu berichten haben, als Geſchichtskonſtruktion, ſo kann man verſtehen, daß ſchon mehrfach die Frage nach der Geſchichtlichkeit des Verräters überhaupt aufgeworfen worden iſt [3]). Die wichtigſten Gründe, die man als Gegeninſtanzen ins Feld führt, ſind folgende:

1) Über die Motive des Verräters tappen die Evangeliſten ſelbſt im Dunklen, denn ſeine Habgier (vgl. Joh. 12, 6; Mark. 14, 11 f.; Joh. 13, 29) iſt offenſichtlich eine Verlegenheitsauskunft ohne jede Überzeugungskraft.

2) Die Evangeliſten wiſſen von ihm weiter nichts zu berichten, als daß er (ὁ) εἷς τῶν δώδεκα und ὁ παραδιδούς [4]) war und den Beinamen Ἰσκαριώτης hatte, wohl nach der Stadt Kerijoth

---

1) An Ob. 1, 7; Mich. 7, 6 iſt des Plurals wegen nicht zu denken.

2) Vgl. auch B. 6 von Pſ. 41: συνήγαγεν ἀνομίαν ἑαυτῷ, ἐξεπορεύετο ἔξω καὶ ἐλάλει ἐπὶ τὸ αὐτό: lag darin nicht der letzte Schritt des Verräters? Vgl. damit Joh. 13, 30: λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς.

3) Am entſchiedenſten von G. Volkmar, vgl. Die Religion Jeſu 1857, S. 260—263 und Die Evangelien 1870, S. 553—558; neuerdings auch von Feigel S. 48—50.

4) So nennt ihn Jeſus ſelbſt Mark. 14, 42 Par.

im judäiſchen Negeb [1]). Nirgends ein Zug, der uns dieſe ſchattenhafte Geſtalt lebendiger werden ließe [2]).

3) Seine Rolle iſt die alleräußerlichſte: ſowie er Jeſus den Häſchern in die Hände geſpielt hat [3]), verſchwindet er. Im Prozeß ſpielt er keine Rolle. So bleibt die Freude der Hohenprieſter Mark. 14, 11 über ſein Anerbieten völlig unklar, da ſie, um Jeſus insgeheim zu verhaften (Mark. 14, 1), doch keines Verräters als ὁδηγός Apg. 1, 16 bedurften, denn Jeſu Aufenthalt war bekannt [4]) (Mark. 14, 3. 49; vgl. 11, 9; Lukas 21, 37: 22, 39).

4) Das Verhalten Jeſu ihm gegenüber (vgl. auch Mark. 14, 42) iſt, wie wir ſahen, dogmatiſche Konſtruktion. Daß er ihn als unzuverläſſig ſollte erkannt und in ſeiner Nähe geduldet haben, iſt unvorſtellbar.

5) Paulus, der älteſte Zeuge, kennt keinen Verräter [5]). Nach ihm erſcheint Chriſtus erſt dem Kephas, dann den Zwölf (1 Kor. 15, 5). Dieſen Bericht hat man ſpäter als höchſt unbequem empfunden und darum vielfach das δώδεκα durch ἕνδεκα erſetzt, denn der Verräter durfte doch natürlich nicht dabei ſein. Einen ſpäteren Verſuch, der Überlieferung von den Zwölf gerecht zu werden, ſtellt Apg. 1, 21—26, wonach an Stelle des umgekommenen Judas durchs Los Matthias in das Kollegium der Zwölf eintritt. Das geſchieht aber erſt nach der Himmelfahrt Jeſu, Matthias kommt alſo für die δώδεκα, denen Chriſtus nach Paulus erſchienen iſt, nicht in Betracht. Zudem iſt die Geſchichte offenbar aus Pſ. 109, 8 (τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος), den Apg. 1, 20 zitiert, herausgeſponnen.

---

1) Daher im Cantabr. Joh. 6, 71 ἀπὸ Καριώτου.

2) Luk. 22, 47 heißt er ſogar ὁ λεγόμενος Ἰούδας!

3) Übrigens wird aus Markus nicht einmal deutlich, ob er ſich vor oder nach dem Abendmahl entfernt.

4) Erſt Johannes denkt 12, 36; 18, 2 an ein Verſteck, das aber den Oberen, wenn ihnen daran lag, nicht lange hätte verborgen bleiben können, hielt Jeſus ſich doch dort „mit ſeinen Jüngern“ auf.

5) Ebenſowenig Apok. 21, 14, wonach die Namen der zwölf Apoſtel des Lamms auf die zwölf Grundſteine der Mauer des oberen Jeruſalem geſchrieben ſind.

6) Auch 1 Kor. 11, 23 (ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο) erwähnt Paulus den Verräter nicht, wo es doch nahe gelegen hätte. Das Verbum παραδιδόναι heißt auch gar nicht verraten, ſondern überliefern, hingeben. Es ſteht hier abſolut. Daß aber Paulus als Subjekt gar nicht an einen Judas denken kann, beweiſt Röm. 8, 32 (vgl. 5, 25), wo Gott ſelbſt Subjekt [1]) iſt: ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν. Bei der Häufigkeit des Gebrauchs gerade dieſes Verbums zur Bezeichnung des Todes Jeſu wird man ohne weiteres auf einen ſolennen terminus technicus ſchließen, und auch dafür iſt das Alte Teſtament die Quelle geweſen. In dem berühmten 53. Kapitel des Jeſajas heißt es in V. 6, der Paulus offenbar vorſchwebte: καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν und in V. 12: ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Über die Bedeutung gerade dieſer Stellen für die Überwindung des σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ wurde ſchon in der erſten Studie (S. 108 f.) gehandelt. Von wie großer Wichtigkeit ſie dafür geweſen ſind, beweiſt gerade die nur im Hinblick auf Jeſ. 53 verſtändliche und bedeutſame, abſolute Verwendung des Verbums παραδιδόναι, das auch vom Täufer (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12) genau ſo abſolut gebraucht wird, da er ja ein notwendiges Glied der Heilsgeſchichte iſt. Außer Gott iſt bei Paulus auch Jeſus Subjekt dieſes Verbums: Gal. 2, 20 (vgl. Eph. 5, 2. 25). Urſprünglich gehört alſo dies Verb durchaus zum Vokabelſchatz der Heilslehre, ein Beweis, wie ſtark man ſich der Beziehung auf Jeſ. 53 bewußt war. Allmählich ſchwindet dieſe dogmatiſche Bedeutung aus dem Bewußtſein, es verblaßt, und ſo treten dann in den erzählenden Schriften auch andere Subjekte ein, die mit der Heilsökonomie direkt nichts zu tun haben: ſo die Hohenprieſter Joh. 18, 35, Pilatus Mark. 15, 15 (= Joh. 19, 16), die Juden Apg. 3, 13 [2]) und vor allem Judas Mark. 3, 19 = Matth. 10, 4 (Luk. 6, 16 hat hier προδότης) u. ö. An ihm blieb dann das Verbum als eine Art von Kainszeichen haften: er ward der typiſche παρα(δι)δούς, indem

1) Vgl. die inſtruktive Stellenſammlung bei Feigel S. 49.
2) 7, 52 heißen ſie προδόται.

das Verbum im Laufe der Zeit eine andere Färbung gewonnen hatte.

7) Jesus selbst endlich hat jedenfalls nach den Logia keine Ahnung davon gehabt, daß im Jüngerkreise einer ein Verräter sei, sonst hätte er nicht kurz vor den jerusalemischen Tagen den Jüngern verheißen, daß sie auf zwölf [1]) Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten sollten (Matth. 19, 28).

Man wird das Gewicht dieser Gründe nicht verkennen dürfen. Doch ehe wir uns entscheiden, wird es gut sein zu fragen, was für die Geschichtlichkeit dieser Gestalt ins Feld geführt worden ist. Es ist folgendes:

1) Die Bezeichnung der Herkunft: er heißt Mann aus Kerioth. Ein Motiv für diese Benennung ist nicht ersichtlich. Sie erklärt sich wenigstens am leichtesten als historische Überlieferung. — In der Angabe des 4. Evangelisten dagegen, er sei der Sohn eines Simon aus Kerioth gewesen (6, 70; 13, 26), wird man sich nach der sonstigen Manier dieses Evangelisten, übergenau zu berichten, hüten müssen, einen besonderen historischen Zug zu sehen. Viel wahrscheinlicher ist bei diesem durch und durch dogmatisch reflektierenden Evangelisten die Annahme, daß er mit diesem Zuge typologische Absichten verfolgt hat. Auffällig ist nämlich, daß der Simonssohn Judas an beiden Stellen in Gegensatz tritt zu Simon Petrus, dem Johannessohn (21, 15), dem bedeutendsten der Jünger, der Jesu Stelle einnehmen soll (21, 15—19). Während Petrus 6, 69 Jesum als den Heiligen Gottes bekennt (eine offenbare Reproduktion des Petrusbekenntnisses bei Cäsarea Philippi Mark. 8, 27—30 f.), nennt Jesus unvermittelt sein Gegenbild einen Teufel (6, 70), während bei Matthäus (16, 23) Jesus den Petrus selbst „Satan" schilt. So stellt Johannes dem Bekenner Simon Petrus den Verräter Judas, Simons Sohn, den *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (17, 12) gegenüber [2]) und schließt wir-

1) Lukas läßt die „zwölf" weg!

2) Nicht undenkbar ist es, worauf Feigel 114 verweist, daß der 4. Evangelist in Judas den Antichristen, der 2. Thess. 2, 3 *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* heißt, typologisch vorweggenommen hätte. Wie Jesus konnten auch seinem Gegenbild zwei *παρουσίαι* zugeschrieben werden, eine verhüllte und eine offenbare.

kungsvoll und emphatiſch den Abſchnitt, daß auch er εἷς ἐκ τῶν δώδεκα geweſen ſei. Und nicht weniger wirkungsvoll iſt der zweite Abſchnitt 13, 2—30. Es iſt die Szene der Fußwaſchung beim letzten Mahle. Auch ſie iſt ganz zugeſpitzt auf den Gegenſatz des wahren Jüngers Simon Petrus und des teufliſchen Simonsſohnes Judas, in den der Satan gefahren war (13, 2. 27) und der hinausgeht in die Nacht (13, 30), um das Licht der Welt (8, 1) zu verraten. Wer Jeſus gehorcht und ihm folgt wie Petrus (13, 9. 21, 19), der hat teil an ihm (13, 8) und wandelt nimmermehr in der Finſternis (8, 1), wie der Sohn des Verderbens, der verloren geht (17, 12). Nehmen wir nun dazu, daß der 4. Evangeliſt die Juden des Judas Rolle im großen ſpielen läßt, die als Teufelsſöhne ihres Vaters, des Menſchenmörders, Abſicht auch an Jeſus vollziehen wollen (8, 44 vgl. 18, 33—35. 19, 7) und die ihm von Anfang an nach dem Leben trachten (5, 15—18 οἱ Ἰουδαῖοι, nicht etwa die Oberen!), ſo können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß für ihn der Verräter Judas nichts weiter iſt als der Typus des chriſtusmörderiſchen, ſataniſchen Ἰουδαῖος überhaupt und daß ſich in dieſer typologiſchen Bedeutung des Verräters des Evangeliſten ganzes Intereſſe an dieſer Geſtalt erſchöpft.

2) Iſt es wahrſcheinlich, daß die älteſte Chriſtenheit dieſe Geſtalt erfunden hat? Fiel damit nicht ein Schatten auf die Schar der Zwölf, ja auf Jeſus ſelbſt? Spricht nicht gerade die Mühe, die man ſich gab, Jeſus den Verrat vorauswiſſen und vorausverkünden zu laſſen, für die Geſchichtlichkeit des Verräters? Man ſchafft ſich doch nicht ſelbſt Schwierigkeiten, die man dann nur mit Mühe und Not überwindet!

Dieſe Bedenken haben nun aber kein ſo großes Gewicht, als es beim erſten Anblick ſcheint. Sie überſehen ganz den fundamentalen Unterſchied unſrer heutigen hiſtoriſchen Betrachtungsweiſe des Lebens Jeſu von der urchriſtlichen, für welche Intereſſen des Gemeindelebens, der Erbauung und der Dogmatik alles andere zurückdrängten. Nicht einmal Markus, der älteſte, iſt, wie Wrede unwiderleglich gezeigt hat, hiſtoriſch intereſſiert. Dann fiel aber für dieſe gänzlich unhiſtoriſche Auffaſſung jedes andre Bedenken

hin, wenn man sich etwa aus irgendwelchen dogmatischen Gründen innerlich genötigt sah, etwas zu postulieren. Nun wäre es psychologisch durchaus verständlich, wenn man die Verrätergestalt des Judas geschaffen hätte, auch ohne daß eine bestimmte historische Erinnerung vorlag. Sie gehörte dann eng zusammen mit den Versuchen, das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* zu beseitigen. Unbegreiflich blieb ja die Tatsache, daß der Christus in die Gewalt der Feinde geraten konnte, so lange, bis man einsah, daß sich hierin nur Gottes Wille erfüllt hatte. Davon, daß Jesus sich freiwillig den Feinden ausgeliefert habe, wußte man nichts. Auch der Jesajaprophet, dem man den wichtigsten Fingerzeig verdankte, redete von der Passivität des Messias (53, 12 *παρεδόθη*). Dann bedurfte aber Gott, dessen Wille hier ja geschah (V. 6 *κύριος παρέδωκεν αὐτόν*), eines Vermittlers. Wo konnte er ihn aber bequemer finden als im Jüngerkreise selbst, und redete denn nicht auch der 41. Psalm deutlich genug davon, daß einer seiner nächsten Genossen gegen den Messias sich kehren werde? So mußte man auch ohne positive Überlieferung aus V. 9 [1]): *καὶ γὲ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν* die Gestalt des Verräters schaffen, die dogmatisch durch das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* gefordert wurde. Daß der Messias davon gewußt, war selbstverständlich, erfüllte er ja doch Gottes Willen, und sprach es ja doch der Psalm (1. Person!) deutlich aus. Sentimentale Rücksichten aber auf den Verräter selbst, der den Makel einfach auf sich nehmen mußte, waren dem antiken Gefühl fremd. „Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: warum hast du mich gerade so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Teige hier ein Gefäß zur Ehre, dort zur Unehre zu machen?“ (Röm. 9, 20 f.). In diesem Sinne vertritt der 4. Evangelist mit seiner für unser Gefühl so abstoßenden Darstellung, wonach Jesus selbst [2]) den Verräter auf den Weg des

1) Vgl. Ps. 109, 6: *κατάστησον ἐπ' αὐτὸν ἁμαρτωλόν, καὶ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.*

2) Sehr richtig Feigel 95: „Jesus ist nicht das Opfer des Judas, sondern Judas ist das Opfer Jesu.“

Verderbens drängt (13, 27: und nach dem Biſſen, hierauf fuhr der Satan in ihn, da ſpricht Jeſus zu ihm: was du tuſt, tue bald), ſicherlich die Anſchauung der ganzen alten Zeit. Dem göttlichen δεῖ gegenüber hat jede andere Rückſicht zu ſchweigen.

Wäre ſomit der Verräter eine dogmatiſche Geſtalt, ſo erklärte ſich damit ſofort die ſonſtige Inhaltloſigkeit ſeiner Figur, daß man ſie — geſchichtlich — nicht recht greifen und faſſen kann und ſie einem wie ein Nebelgebilde unter den Fingern zerrinnt. Es erklärte ſich aber auch, daß, ſowie ſie einmal geſchaffen war, gerade naiveres Empfinden ſich lebhaft mit ihr beſchäftigte, daß die Phantaſie angeregt wurde, ſein weiteres Leben und Ende ſich auszumalen und dem willenloſen Werkzeug der göttlichen Vorſehung durch das Motiv der Habgier, das bei Markus ſchon anklingt, auch einigen Anteil an ſeiner Tat zu gewähren. Natürlich gab das Alte Teſtament die Farben dazu her [1]).

Der Name des Verräters brauchte an ſich nicht für ſeine Hiſtorizität zu ſprechen. Ob die Namen der zwölf Apoſtel auf hiſtoriſcher Überlieferung beruhen, iſt angeſichts der Verſchiedenheit der Apoſtelkataloge mehr als zweifelhaft. Stand die Zahl zwölf feſt, ſo werden ſich auch die Namen dafür gefunden haben. Und die meiſten der Jünger ſind ja für uns nur Namen. So erhielt natürlich auch der Verräter den ſeinen. Ob bei der Wahl ſeines Namens der Gedanke an den Judas, auf deſſen Rat Joſeph, der ja als Typus auf Jeſus angeſehen wurde [2]), um 20 Silberlinge verkauft wurde (Gen. 37, 28 M. T.), mitgewirkt hat oder ob er damit als Typus der chriſtusfeindlichen Judäer (Kerijoth lag in Judäa) gegenüber den galiläiſchen Apoſteln (Apg. 2, 7) hingeſtellt werden ſollte [3]), oder ob darin irgendeine Lokalerinnerung feſtgehalten und mit der Geſchichte Jeſu verbunden wurde [4]), muß dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls wird man es kaum wagen dürfen,

1) Außer den oben behandelten Stellen kommt noch der 109. Pſalm für Apg. 1 in Frage.

2) Just. dial. c. 126.

3) So Feigel 50.

4) So Volkmar Ev. 554 f.

auf Grund dieſes einzigen Zuges [1]) an der Geſchichtlichkeit dieſer Geſtalt feſtzuhalten, die im einzelnen zu ſo ſchweren Bedenken Anlaß gibt.

2. Jeſus, das Paſſahlamm.

Alle vier Evangeliſten bringen die Leidensgeſchichte in die engſte Verbindung mit dem Paſſahfeſt. So beginnt Mark. 14, 1 die Erzählung der letzten Tage mit den Worten: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.* Luk. 22, 1 unterdrückt nur die beſtimmte Zeitangabe: *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.* Matth. 26, 2 läßt Jeſus ſelbſt es ausſprechen: *οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* Und auch Joh. 11, 55 heißt es ähnlich wie bei Luk. *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων.*

Haben wir in dieſer übereinſtimmenden Angabe eine hiſtoriſche Überlieferung zu ſehen? Oder iſt auch hier die Hiſtorie in Wirklichkeit Dogmatik?

Dieſe Frage iſt oft und ausführlich ventiliert worden, ſo daß es genügt, für die Einzelerörterungen ein für allemal auf Keim, Scholten, Brandt und neuerdings Feigel zu verweiſen. Die Feſtlegung der Verhaftung, Verurteilung und Kreuzigung Jeſu auf das Paſſahfeſt — ob hierfür der 15. Niſan (Synoptiker) oder der 14. (Johannes) angeſetzt wird, iſt dabei gleichgültig — iſt gegenüber der klaren Beſtimmung des Geſetzes Ex. 12, 16 [2]), wonach jede Arbeit zu Beginn und Schluß des Feſtes zu unterbleiben hat, durch keinerlei Spitzfindigkeit bisher hiſtoriſch begreiflich gemacht worden, zumal kein vernünftiger Grund erſichtlich iſt, warum die Oberen im offenbaren Widerſpruch zum Geſetz gerade die heilige Feſtzeit durch den Prozeß und die Exekution entweiht haben ſollten. Daß Jeſus nicht am Paſſahfeſte ſelbſt ein Opfer ſeiner Feinde geworden, wird man als geſichertes Ergebnis der Kritik anſprechen dürfen.

---

1) Ob der Name ſymboliſch iſt und von sakar erkaufen, beſtechen, abzuleiten (Thoma: Die Geneſis des Johannes-Evangeliums 1882, S. 588), erſcheint mir zweifelhaft.

2) Vgl. Lev. 23, 7 f.; Num. 28, 18.

Und der Grund für dieſe Datierung der Evangelien liegt ja auch klar genug auf der Hand. Wie 1 Kor. 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός zeigt, hat man ſchon überaus frühe das Paſſahlamm als Typus auf Chriſtus verſtanden [1]). Dazu lag wohl die Nötigung in folgendem Grunde. Im 7. Verſe des 53. Jeſajakapitels hieß es vom Meſſias: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Die Schriftbetrachtung jener Tage aber nahm, wie unſere erſte Studie zeigte, die Bilder als Realitäten und preßte die Worte. War alſo der leidende Meſſias als πρόβατον oder ἀμνός zu denken, (von dem V. 4 verkündete: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται), was lag da näher als die Erinnerung an das Paſſahlamm, das πρόβατον τέλειον (Ex. 12, 5), von dem es in V. 6 (deutlich genug!) hieß: καὶ σφάξουσιν αὐτὸ πᾶν τὸ πλῆθος συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ πρὸς ἑσπέραν, und deſſen Blut das Verderben von allen, die in ſeinen Schutz ſich ſtellten, abwehrte (V. 13): καὶ ἔσται τὸ αἷμα ὑμῖν ἐν σημείῳ . . . καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα καὶ σκεπάσω ὑμᾶς, καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν πληγή? Sowie man alſo auf Grund von Jeſ. 53 durch den Sühnegedanken über das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ erſt einmal Herr geworden war, verſtand ſich die Übertragung altteſtamentlicher Opfergedanken und die Deutung des Paſſahlammes auf Jeſus von ſelbſt. Daß aber 1) beide Stellen, Jeſ. 53 und Ex. 12, zu einer Vorſtellung miteinander verſchmolzen und 2) von hier aus der zwingende Schriftbeweis für den Tag der Kreuzigung geführt wurde, beweiſt eine höchſt intereſſante Stelle in Juſtins Dialog (c. 111): ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται, wobei außer Betracht bleiben kann, ob Juſtin den 14. oder 15. Niſan meint. Für unſeren Zweck genügt vorläufig die Feſtſtellung, daß der Schriftbeweis auch für das Datum der Kreuzigung Jeſu zur Verwendung kam. Das beſtätigt

1) Justin. dial. 40: τὸ μυστήριον τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ, mit deſſen Blut ſich die Gläubigen beſprengen.

auch Irenäus (IV, 10, 1): et non est numerum dicere, in quibus (sc. locis) a Moyse ostenditur filius Dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim [1]) praenuntiavit eum pascha nominans; et in eadem ipsa (sc. die oder hora), quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est dominus adimplens pascha (vgl. Tertull. adv. Jud. 8).

Daß man also auch ohne wirkliche Überlieferung des Datums des Todestages Jesu, allein auf Grund des alttestamentlichen Schriftbeweises, auf das Passahfest verfallen mußte, ist danach offenbar. Zu erklären bleibt nur, wie es kam, daß in den Evangelien zwei verschiedene Daten dafür angesetzt wurden. Denn zwar legen beide, Synoptiker wie Johannes, die Kreuzigung auf einen Freitag, aber nach den Synoptikern fällt dieser Freitag auf den 15. Nisan, da Jesus mit den Jüngern rite am 14. das Passahmahl ißt, nach Johannes dagegen auf den 14. Nisan. Nach dem 4. Evangelium ist darum auch nirgends davon die Rede, daß das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern das Passahmahl ist: Jesus stirbt hier am Tage des Passahmahles selbst.

Daß wir hier eine gewaltsame Zurechtrückung der synoptischen Darstellung auf Grund dogmatischer Motive vor uns haben, wird man füglich nicht bestreiten können. War Jesus das Passahlamm selbst, dann mußte er auch an dem Tage, an dem man das Passahlamm schlachtete, gestorben sein, also am 14. Nisan (19, 31. 42). Sonst wäre die Schrift ja nicht erfüllt worden, was ein Nonsens ist (19, 36), denn *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή* (10, 35). So kann auch in diesem Sinne der 4. Evangelist die „Wahrheit" für sich in Anspruch nehmen (19, 35), denn die Schrift steht auf seiner Seite, und gerade von Moses läßt er Jesum sagen (5, 46 f.): *περὶ ἐμοῦ ... ἐκεῖνος ἔγραψεν. εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε;* So trifft das, was wir im Chron. pasch. I, 12 f. von Jesus lesen: *τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν* [2]), und ebenso die Polemik gegen die synoptische Anschauung, die bezeichnender-

1) Also typologisch verstanden!

2) Vgl. das Wortspiel *πάσχα ἔπαθεν* (s. Feigel 33).

weise als ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ abgelehnt wird, genau die Anschauung des 4. Evangelisten [1]). Deutlicher kann es sich kaum zeigen, daß die alte Zeit an der Geschichte Jesu nicht geschichtlich, sondern dogmatisch interessiert ist; daß das Alte Testament jedes selbständige Interesse an jener Geschichte lahmlegen und ertöten mußte; daß hier nicht das Faktum, sondern die Idee den Ausschlag gab. Das, was wir Pietät vor dem geschichtlich Gegebenen nennen, ist hier jedenfalls nicht einmal dem Begriffe nach vorhanden, anderseits geht von dieser selbstgewissen Art, mit der die eigne — wie immer fundamentierte — Überzeugung als höchste Instanz in religiösen Dingen auch gegenüber der Historie proklamiert wird (vgl. 19, 35) ein unleugbarer Hauch starker religiöser Energie und Befreiung von der toten Last der Geschichte aus. Und insofern gewinnt dieser ganze Weissagungsbeweis in der rücksichtslosen Durchführung im 4. Evangelium geradezu eine weltgeschichtlich-prophetische Bedeutung: indem er mit den Mitteln des Alten Testamentes die Geschichte zur Idee werden läßt, macht er dem jüdischen Geschichtsmaterialismus der Heilsgeschichte im Prinzip ein Ende und zeigt, daß Religion etwas Höheres ist als der Glaube an irgendwelche geschichtliche Tatsachen, daß das Lebenschaffende nicht das Historische, Abgeschlossene, Petrefakte ist, sondern das gegenwärtige, innere Erlebnis.

Wie erklärt sich nun aber die Datierung der Synoptiker auf den 14. Nisan? Daß auch sie irgendwie mit der Passahtypologie zusammenhängt, ist nicht zu bezweifeln. Dazu sind die Hinweise zu deutlich. Von den oben schon zitierten Eingängen der Leidensgeschichte ist dabei besonders der des Matthäus herauszuheben, weil er mit dem Gedanken an das Passahfest den andern von Jesu Hingabe [2]) zur Kreuzigung ziemlich auffällig verbindet. Ganz ausführlich berichten dann die Synoptiker die Zurüstung zum Passahmahl (Mark. 14, 12—17 Par.), und daß dabei ein stark dogmatisches Interesse vorwaltet, zeigt nicht nur die ausdrückliche

1) Vgl. Scholten: Das Evangelium nach Johannes 1867, S. 289.

2) Dabei wird das solenne Verbum παραδίδοται aus Jes. 53 gebraucht!

Bemerkung des Markus (14, 12): καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (Luk. 22, 7 hat ἔδει θύεσθαι), sondern die sein Vorherwissen hell erweisende [1]), besondere Aktivität Jesu. Das Mahl selbst verläuft dann ganz in den rituellen Formen des Passahmahles, sogar das Hallel, mit dem es schloß, wird erwähnt (Mark. 14, 26; Matth. 26, 30).

Nach alledem ist kein Zweifel, daß der Ton bei den Synoptikern auf dem Mahle selbst liegt. Während bei Johannes Jesus selbst das Passahlamm ist — vgl. auch 1, 29; 19, 33. 36 (= Ex. 12, 46 Par.) —, das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern darum ein gewöhnliches ist, auch nicht ausgezeichnet durch die Stiftung des Herrenmahls, liegt den Synoptikern offenbar alles daran zu zeigen, daß Jesu letztes Mahl kein gewöhnliches, sondern das Passahmahl war. Der Grund ist deutlich genug: die Erzählung gipfelt offensichtlich in dem Bericht von der Stiftung des Herrenmahls. Dann ist aber klar: den Synoptikern liegt daran, das Herrenmahl, das ganz als Gemeindefeier gedacht ist [2]), als den Antitypus der Gemeindefeier des Passahmahles, die die Stiftung des Alten Bundes einleitet, erscheinen zu lassen. Darum nennt schon Mark. 14, 24 das Blut ein αἷμα τῆς διαθήκης, und Luk. 22, 20 den Becher ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Abendmahls, die neuerdings so eingehend erörtert worden ist, kann hierbei ganz ausscheiden, sie fällt aus dem Rahmen unsrer Untersuchung heraus. Genug, daß kein Zweifel bestehen kann, daß die Synoptiker das Herrenmahl unter den Gesichtspunkt des antitypischen Passahmahles gerückt haben. Die Interessen der Gemeindefeier ließen für sie offenbar das andere, in Jesus selbst den Typus des Passahlammes erfüllt zu sehen — ein Gedanke, der für den 4. Evangelisten alles andere in den Hintergrund drängt, so daß er sich nicht entschließen kann, die Stiftung des Herrenmahls mit dem

1) Vgl. V. 16: εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, wie sonst καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ V. 21.

2) Mark. 14, 23: καὶ ἔπιον ... πάντες, Matth. 26, 27: πίετε ... πάντες, noch deutlicher Luk. 22, 19: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Paſſahmahl zu verbinden — zurücktreten. Beide Gedanken haben vom Standpunkt der Typologie aus ihr gutes Recht: Paulus verquickt ſie 1 Kor. 5, 6—8 beide [1]) miteinander; auch 10, 1—11 holt er ſich die Typen für die Gemeindefeier aus der Auszugsgeſchichte, und 11, 20—26 liegt der Gedanke an das Paſſahmahl nahe genug, denn die Mißſtände V. 21 heben die Gemeinſamkeit der *συναγωγὴ υἱῶν Ἰσραήλ* (Ex. 12, 3 f.) auf. Trat aber für die Gemeinde das Herrenmahl unter den Geſichtspunkt des wahren Paſſahmahls, ward es als Erfüllung [2]) des altteſtamentlichen Vorbildes angeſehen, ſo ergab ſich daraus ohne weiteres der Gedanke, daß Jeſu letztes Mahl das Paſſahmahl geweſen ſein müſſe, denn „die Schrift darf nicht gelöſt werden“ (Joh. 10, 35). Damit war der 14. Niſan für das Mahl feſtgelegt, folglich kam für den Tod Jeſu nur der 15. Niſan in Frage.

Der 15. Niſan war aber für die Judenchriſten, auf die die urſprüngliche Überlieferung doch zurückgeht, auch aus anderem Grunde der allein in Frage kommende Todestag Jeſu. Die Bedeutung der Paſſahtypologie für die chriſtliche Gemeinde iſt nur ein kleiner Ausſchnitt aus der viel umfaſſenderen [3]) Vorſtellung, die in Moſes und ſeinem ganzen Werk einen Typus auf Jeſus erblickte. Wie ſtark das typologiſche Intereſſe überhaupt war, zeigt ſchon Paulus, der hier, wie ſonſt, das jüdiſche Erbe übernimmt. Der Grundſatz des Midraſch Tanhuma [4]): „Was Gott tun wird in der künftigen Welt, das hat er ſchon vollführt in der jetzigen Welt durch die Hand der Gerechten“ [5]) (nämlich Elias, Eliſa, Ezechiel, Moſes uſw.), wird natürlich auch Schriftauslegungsprinzip der chriſtlichen Gemeinde, die in Jeſus die Erfüllung des Alten Teſtamentes erblickte. Der bekannte, die Ausmalung der apokalyptiſchen Eſchatologie bedingende Satz: *τὰ ἔσχατα ὡς τὰ*

1) Vgl. *ἄζυμοι* V. 7 und *τὸ πάσχα ... Χριστός*.

2) Vgl. 1 Kor. 10, 6: *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*, V. 11: *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις*.

3) Sie ſoll Gegenſtand einer ſpäteren Studie ſein.

4) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 321 ff.

5) Vgl. Pred. Sal. 1, 9: „was geweſen iſt, ebendas wird ſein, und was geſchehen iſt, ebendas wird geſchehen.“

πρῶτα gilt auch für die Erfüllung der altteſtamentlichen Typen. Vgl. die 1. Studie S. 188 f. Wer kam da aber als Typus auf Jeſus mehr in Frage als Moſes, der Deut. 18, 15 ſelbſt verkündet hatte: „Einen Propheten wird dir ... Jahve, dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Volksgenoſſen, erſtehen laſſen, wie ich ...; auf den ſollt ihr hören“ [1])? Nur Moſes konnte ſich nach Deut. 34, 10 mit dem Meſſias an Wert vergleichen. Was von ihm galt, mußte daher nach der eigentümlichen jüdiſchen Geſchichtsbetrachtung, für die die Endzeit nur eine Rekapitulation der Vergangenheit war, erſt recht vom Meſſias gelten. Mit dem Meſſias ſchloß ſich die Heilsgeſchichte, die mit des Moſes Bundſchließung mit Jahve begonnen hatte, zum Ringe zuſammen. Von hier aus ergab ſich u. a. der notwendige Schluß: wie die Befreiung aus der Knechtſchaft Ägyptens am 15. Niſan ſtattgefunden hatte, ſo mußte auch das Erlöſungsdatum des neuen Bundes der 15. Niſan ſein: dies war der Tag, an dem der Gottesknecht, das Lamm, die Sünden der Welt auf ſich genommen hatte. Daß dies wirklich jüdiſche und alſo auch judenchriſtliche Anſchauung war, beweiſt der Talmud an vielen Stellen [2]), und auch Hieronymus erklärt in ſeinem Kommentar zu Matth. 25, 5, daß es die traditio Judaeorum ſei: Christum (Messiam) media nocte venturum [3]), in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est et exterminator venit. Auf eine klare Formel iſt dieſe Anſchauung von der zeitlichen Parallelität der moſaiſchen und meſſianiſchen Erlöſungstat gebracht z. B. Rosch haschanah bab. 11a: „... im Niſan ſind unſere Väter (aus Ägypten) befreit worden, im Niſan werden wir einſt erlöſt werden.“ Was aber für die Juden Hoffnung war, war für die Chriſten Erfüllung. Kein Wunder, daß ſich dieſe Anſchauung in den älteſten Evangelien reflektierte in der ſtarken Betonung des Paſſahcharakters der letzten Mahlzeit Jeſu und in der Verlegung

1) Vgl. dazu Apg. 3, 22. 7, 37; Joh. 1, 45. 1, 21 (ὁ προφήτης); Matth. 11, 3 (ὁ ἐρχόμενος); Joh. 6, 14.

2) Vgl. Gfrörer II, 334—336.

3) Von den Chriſten wurde das dann vielfach auf die 2. Paruſie bezogen, vgl. Gfrörer II, 335.

des Erlösungstodes [1]) auf den 15. Nisan, den Tag der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft.

Mit der Verschiebung des dogmatischen Gedankens bei Johannes, der in Jesus das Passahlamm sah und ihn darum am 14. Nisan sterben läßt, hängt übrigens vermutlich nicht nur seine Datumänderung zusammen, sondern auch seine Änderung der Tageszeit. Nach den Synoptikern wird Jesus in der dritten Stunde, also um 9 Uhr vormittags, gekreuzigt und stirbt in der neunten Stunde, also um 3 Uhr nachmittags. Beide Termine umrahmen so rhythmisch die Mittagsstunde, zu der die allgemeine Finsternis einsetzt (Mark. 15, 25. 33 f. P.). Nach Joh. 19, 14 dagegen überliefert Pilatus Jesum erst um die 6. Stunde der Kreuzigung, und nach V. 31 ist wohl anzunehmen, daß Jesus gegen Abend gestorben ist. Nach allem Bisherigen wird man in dieser stillschweigenden, weiteren Änderung des synoptischen Berichts keine größere historische Genauigkeit sehen, sondern vielmehr auch hier nach dem dogmatischen Grunde fragen. Dem 4. Evangelisten geht, wie wir schon sahen und noch weiter sehen werden, die peinlichste Genauigkeit der Schrifterfüllung über alles. War Jesus nun das Passahlamm, das ἐπὶ σφαγήν (Jes. 53, 7) geführt wurde, dann mußte er auch um die gleiche Stunde gestorben sein, in der nach dem Gesetz das Passahlamm geschlachtet werden mußte, d. h. gegen Abend: καὶ σφάξουσιν αὐτὸ πᾶν τὸ πλῆθος συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ πρὸς ἑσπέραν (Ex. 12, 6; Deut. 16, 6: θύσεις τὸ πάσχα ἑσπέρας πρὸς δυσμὰς ἡλίου). Sowie der Tag zur Neige geht, kommen ja (Joh. 19, 31) die Juden zu Pilatus und bitten ihn, den Verbrechern die Beine zerschlagen zu lassen, damit sie schneller stürben und am Kreuz hängend den Sabbat nicht schändeten. Als bei Jesus aber dieser Befehl vollzogen werden soll, ist er schon tot.

Auch dieser merkwürdige Zug, von dem die Synoptiker nichts wissen, ist nichts als eine letzte, peinliche Erfüllung der Passahtypologie. Johannes macht kein Hehl daraus, unterstreicht es viel-

1) Vgl. Kol. 2, 14 u. ö. den Gedanken der Knechtschaft, von der wir durch Jesu Tod befreit sind.

mehr geradezu: *ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* (19, 36). Dies Wort steht in dem Kapitel vom Paſſahmahl, Ex. 12, 46, vgl. Num. 9, 12 [1]). Hier haben wir alſo die (eine) Quelle der johanneiſchen Erzählung zu ſehen, über deren geſchichtliche Unmöglichkeit die Akten geſchloſſen ſind. Ehe wir aber genauer auf ihre Geneſis eingehen, verlohnt es ſich, mit einem Wort noch die *ἀληθινὴ μαρτυρία* (V. 35) zu ſtreifen, auf die man lange wie eine Art ſittlichen Poſtulates die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des Berichtes gegründet hat. Dieſer Vers 35 wirft ein helles Licht auf die uns hier beſchäftigende, eigentümliche Gedankenwelt, in der ganz andre Kriterien der Glaubwürdigkeit gelten als in der unſeren. Er lautet: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* Daß der Evangeliſt ſeine eigene Sprache redet, merkt jeder, der nur zwei Seiten von ihm lieſt. Dann gilt es aber, ſeine Begriffe aus ſeinem eigenen Sprachgebrauch heraus zu verſtehen. Was verſteht er nun unter *ἀληθινός*? Er nennt alles das ſo, was mit vollem Recht allein auf irgendeine Bezeichnung oder Benennung Anſpruch erheben kann. So iſt (1, 8 f.) nicht der Täufer, ſondern Jeſus *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, ſo ſind 4, 23 nicht die Juden oder Samaritaner, ſondern allein die Chriſten *οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί*, ſo iſt 6, 32 nicht das Manna, ſondern Jeſus *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός* uſf. Überall iſt alſo die Verwendung des *ἀληθινός* durch den Gegenſatz einer falſchen, ſchiefen, abzulehnenden Verwendung irgendeines Begriffs bedingt. Dann iſt alſo eine *μαρτυρία ἀληθινή* ein Zeugnis, das allein dieſen Namen verdient. Welches iſt nun der Begriff *μαρτυρία* nach der Auffaſſung des 4. Evangeliſten? Darüber klärt uns gleich die erſte Stelle, in der das Wort ſich bei ihm findet, auf. 1, 7 heißt es vom Täufer: *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.* Danach wird man

1) An Pſ. 34, 21 iſt ſchon wegen des Plurals *αὐτῶν* nicht zu denken als Ausgangspunkt für die Geſchichte, wenn ſchon dem Evangeliſten dieſe Stelle natürlich mit vorgeſchwebt haben mag und ſo von Einfluß auf die Geſtaltung ſeines Zitates geweſen ſein kann.

im Sinne des 4. Evangeliſten interpretieren müſſen: eine *μαρτυρία ἀληθινή* iſt eine ſolche, die den Zweck hat, Glauben zu erwecken, natürlich an Jeſus als den Logos-Chriſtus. Der gleiche Zweck aber begegnet uns auch 19, 35. Glauben erwecken aber kann und muß der Bericht des Evangeliſten, weil er *ἀληθῆ λέγει*, denn (vgl. das *γάρ* V. 36!) er berichtet nichts andres, als was die Schrift mit klaren Worten verkündet hat. M. e. W.: der Vers drückt nichts andres aus als die über allen Zweifel erhabene, der Augenzeugenſchaft (ὁ *ἑωρακώς*!) gleichkommende Sicherheit deſſen, der im Alten Teſtament zu leſen verſteht, deſſen Augen nicht mehr wie die der Juden blind ſind [1]), ſo daß ein *κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης* für ihn beſtände (2 Kor. 3, 14), ſondern dem der *νοῦς τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* (Luk. 24, 45) eröffnet iſt, nämlich das Verſtändnis dafür, daß der Inhalt der Schriften Chriſtus iſt: *ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ* (Joh. 5, 39). So gibt der Evangeliſt noch einmal am Schluſſe, wo ſich die Weisſagung bis zum letzten erfüllt hat (*τετέλεσται* V. 30 vgl. 28), ſeiner Grundüberzeugung, die keine andere als die ſpezifiſch chriſtliche jener Tage iſt, volltönenden und feierlichen Ausdruck.

Der Eindruck der Schriftgemäßheit wird nun von Johannes noch dadurch verſtärkt, daß er auch für den zweiten Zug ſeines Berichtes, den Lanzenſtich, mit beſonderem Gewicht auf die Schrift verweiſt: *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (V. 37 = Sach. 12, 10 vgl. Apok. 1, 7). Dieſer Zug hat zwar mit der Paſſahtypologie an ſich nichts zu tun, er iſt aber vom Evangeliſten ſo geſchickt mit dem anderen zu einem Bilde verwoben worden, daß er am beſten hier gleich mit unterſucht wird. Dieſes poſitive Faktum iſt offenbar die Hauptſache der Epiſode, gibt es doch die Möglichkeit eines myſtiſchen Hinweiſes auf das Jeſu Seite entquellende Blut und Waſſer V. 34; denn der Zug aus der Paſſahtypologie iſt als rein negativer nur in dieſem ganzen Zuſammenhang, in dem Jeſus als Paſſahlamm gefaßt iſt, von Wichtigkeit, an und für ſich iſt natürlich der Züge, die man als

1) Joh. 12, 40.

bei Jesus nicht eingetroffen beweisen könnte, Legion. Erst in der Gesamtauffassung von Jesus als dem Passahlamm ist jener negative Zug, daß ihm die Beine nicht zerbrochen wurden, eine wertvolle positive Ergänzung des Bildes. Man sieht daraus deutlich, wie sich der Evangelist das ἐραυνᾶν τὰς γραφάς (5, 39) selbst gesagt sein ließ: nur indem er Ex. 12 bewußt im Blick auf die Erfüllung des Passahtypus in Jesus las und auf Beziehungen hin durchforschte, konnte er auf den Gedanken kommen, in V. 46 [1]) dieses Kapitels einen Hinweis auf einen besonderen Vorfall bei der Kreuzigung Jesu zu sehen. Dann mußte die Möglichkeit einer solchen Zerschmetterung [2]) der Schenkel, des crurifragium, das man gelegentlich bei gekreuzigten Verbrechern übte, auch für Jesus vorgelegen haben, durfte aber um des Schriftwortes willen nicht zur Ausführung gekommen sein [3]). Beides ließ sich sehr einfach motivieren (vgl. V. 31 = Deut. 21, 22 f. und 33). Gleichzeitig aber gewann der Evangelist dadurch die Möglichkeit, einem anderen prophetischen Wort gerecht zu werden, das ihm von hier aus erst recht verständlich wurde. Es ist die Stelle Sach. 12, 10, die allgemein auf die Kreuzigung gedeutet wurde (vgl. Apok. 1, 7 [4]); Barn. 7, 9; Justin, dial. 13, 64). Ihre Verwendung ist dabei noch besonders dadurch interessant, daß hierfür allein der Urtext in Frage kommt. Denn die LXX haben: καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Diese sinnlose Übersetzung beruht auf dem Lesefehler רקדו (tanzten) für דקרו (durchbohrten), und die späteren griechischen Übersetzungen des Alten Testamentes haben das dann berichtigt. Brauchbar für die Zwecke des Weissagungsbeweises war die Stelle jedenfalls nur nach dem Urtext, und somit

---

1) Vgl. das Futurum!

2) Zur Beschleunigung des Todes wäre der Lanzenstich freilich geeigneter gewesen, aber der war für Jesus durch die Schrift vorbehalten.

3) Vielleicht ist V. 32, daß den beiden Verbrechern die Beine zerbrochen werden, durch die Erinnerung an Ps. 34, 20 veranlaßt, wonach den Gerechten verheißen wird: ἐν (ὀστοῦν) ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται, während von den Gottlosen gilt: θάνατος ἁμαρτωλῶν πονηρός (V. 21).

4) Sach. 12, 12 wird von Matth. 24, 30 Jesus selbst in den Mund gelegt, und Apok. 1, 7 wird diese Stelle mit Sach. 12, 10 verbunden!

haben wir in ihr eine der apologetiſchen Beweisſtellen für die Kreuzigung zu ſehen, die ſchon zum Arſenal der Judenchriſten gehörten und von ihnen den Heidenchriſten überliefert wurden, die ſie in ihrer griechiſchen Bibel gar nicht fanden, ihre Verwertung aber natürlich ſich nicht entgehen ließen. Der vierte Evangeliſt tut nun auch hier nichts anderes, als daß er ſich peinlich gewiſſenhaft möglichſt nach dem Wortſinn richtet. Danach war die Stelle nicht nur als Metapher zu faſſen (durchbohrt = getötet) oder als allgemeine Hindeutung auf die Annagelung der Hände und Füße bei der Kreuzigung [1]), ſondern ſie ſchien ihm einen beſonderen Stich, den Jeſus erlitten haben mußte, zu verlangen. Und ſo verband er denn dieſen Gedanken mit dem ihm durch die Paſſahtypologie gegebenen von dem Unterlaſſen des crurifragium bei Jeſus durch die naheliegende Motivierung, daß Jeſus in die Seite geſtochen worden war, weil man ſich davon überzeugen wollte, ob er wirklich ſchon tot [2]) ſei und damit die Vollziehung des crurifragium bei ihm ſich erübrige.

Dieſe ganze Epiſode zeigt überaus deutlich, daß die Vorausſetzungen der Weisſagungstheologie je länger um ſo ſtärkeren Antrieb geben mußten, durch typologiſche, minutiös genaue Ausdeutung der Schrift ganze Geſchichten zu erfinden, die den Anſpruch erhoben, wirkliche Geſchehniſſe zu ſein, weil man ja, wie man überzeugt war, nichts getan hatte als die Weisſagung reden zu laſſen, die ſich erfüllt haben mußte. So mußte ſchließlich an Stelle der wirklichen Geſchichte eine ideale treten, deren Glaubwürdigkeit wuchs, je feſter ſie ſich auf die Quelle der Weisſagung gründete, je tiefere, beziehungsreichere Symbolik ſie enthüllte, je bedeutungsvoller ihr Inhalt wurde. Das wird auch hier deutlich: denn dieſe Epiſode dient dem Evangeliſten nicht nur dazu, 1) noch einmal am Schluß der Leidensgeſchichte dieſe als erfüllte Weisſagung zu zeigen, 2) Jeſus wie zum Anfang 1, 29. 36, ſo noch einmal zum Schluß als das Paſſahlamm hinzuſtellen, ſondern auch 3) die ihm wichtigſten, theologiſchen Gedanken am Schluß noch einmal möglichſt ein-

1) So bei Juſtin, vgl. dial. 105.

2) Die ausdrückliche Verſicherung, daß er ſchon tot war 19, 33, erfolgt vielleicht wegen Pſ. 22, 21 (Feigel 39).

dringlich zu betonen, in der ihm eigenen Art, das Geistigste in möglichst sinnenfälligem Gewande [1]) zum Ausdruck zu bringen. Denn daß Blut und Wasser aus Jesu Seite floß, interessiert ihn natürlich nicht so sehr als äußeres Faktum, sondern als ein sinnenfälliges Symbol für die beiden wichtigsten Güter, die die Welt dem Gotteslamm verdankt. Unwillkürlich wird man an 1. Joh. 5, 6 erinnert: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ πνεύματι.* Die zweite Hälfte zeigt, daß auch hier, wie sonst bei Johannes, ein apologetisch-polemisches Interesse obwaltet. Die starke Herabsetzung des Täufers im Evangelium [2]) richtet sich sehr wahrscheinlich gegen die Täuferjünger und ihre einseitige Überschätzung der Taufe. Dem gegenüber wird die überragende Bedeutung des Blutes, das im Sühnetode des Lammes vergossen und den Gläubigen im Abendmahl zuteil wird, betont. Darum wird auch 19, 34 das Blut an erster Stelle genannt, und die feierliche Beteuerung der *μαρτυρία ἀληθινή* hier am Schluß besiegelt die in dieser Geschichte aufs geistreichste zusammengefaßten Tendenzen dieses Evangeliums. An sich durchaus möglich ist dabei [3]), daß Johannes zu diesem Gedanken durch dasselbe Sacharjabuch angeregt wurde, dem die Schlußstelle entstammte. Denn 13, 1 [4]) wird verheißen, daß sich „an jenem Tage" in Jerusalem eine Quelle zur Abwaschung der Sünde und Unreinheit eröffnen würde. Die Beziehung auf Jesu Tod und auf das Wasser [5]) der Taufe, die uns die Erlösung durch das Eintauchen in seinen Tod zuteil werden läßt (Röm. 6, 4), lag hier nahe genug. Damit aber war für den Evangelisten auch die Veranlassung gegeben, dies in jenem sinnenfälligen Geschehnis deutlich

1) Vgl. seine Behandlung der Wundergeschichten.

2) Es nennt ihn niemals *βαπτιστής*.

3) Vgl. Feigel 40.

4) Freilich müßte man annehmen, daß er sich einer späteren, nach dem Urtext (!) revidierten Übersetzung bedient habe, wo es heißt: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται ἀνοιγμένη πηγὴ ... εἰς τὸν ῥαντισμόν.*

5) Das Wasser kann aber auch bei Johannes Symbol für den „Geist" sein, der den Gläubigen (durch die Taufe) zuteil wird: 7, 38. 39.

werden zu laſſen. Vielleicht iſt alſo der Gedankengang des Evangeliſten überhaupt durch dieſe Stelle erſt dazu angeregt [1]) worden, die einfache Notiz Sach. 12, 10 zu einem ſo bedeutungsvollen Vorgang auszuſpinnen.

Thoma [2]) hat noch auf eine andere Möglichkeit hingewieſen. In einer merkwürdigen Stelle (1 Kor. 10, 1—4) ſieht Paulus Taufe und Abendmahl in der Moſegeſchichte typiſch vorgebildet, insbeſondere iſt ihm der Fels, aus dem Moſes Waſſer ſchlug, Chriſtus ſelbſt. Dann wäre der Gedanke für den 4. Evangeliſten an ſich durchaus denkbar, daß, wie Moſes mit ſeinem Stabe durch zweimaliges Schlagen Waſſer aus dem Felſen hervorſprudeln ließ, das alle erquickt (Num. 20, 11), ſo hier nach dem Stich mit der Lanze „ſogleich“ (19, 34) Waſſer und Blut, der Born der Erlöſung aus dem „geiſtlichen Felſen“ (1 Kor. 10, 4), Chriſtus, ſprudelt. Aber das εὐθύς erklärt ſich auch ohne dieſe, immerhin verſteckte Beziehung, und vor allem erſcheint die Verbindungsbrücke zu dem Hauptgedanken aus Sach. 12 weniger klar, als wenn wir, im Rahmen des Sacharjabuches bleibend, an 13, 1 anknüpfen. Es kommt eben nicht darauf an, an ſich mögliche Beziehungen heranzuholen, ſondern die Geneſis einer Geſchichte aus den vorhandenen Materialien möglichſt einheitlich darzulegen. Je klarer, überſichtlicher und einfacher dabei die Gedanken zu dem einheitlichen Bilde zuſammenſchießen, um ſo größer iſt die Wahrſcheinlichkeit, daß man die Gedanken deſſen, der die Erzählung urſprünglich konzipierte, wirklich nachgedacht hat. Wenn irgendwo, dann gilt hier die Pflicht der Selbſtbeſcheidung auf das durch die Geſchichte ſelbſt unbedingt Gebotene, ſonſt verbaut man ſich ſelbſt den Weg, ihre Entſtehung mit einiger Wahrſcheinlichkeit zu eruieren. Abſolute Gewißheit wird ſich auf dieſem ſchwankenden Boden ſowieſo nur ſelten erreichen laſſen, denn hier herrſcht nicht die Logik des Verſtandes, ſondern die bloße Aſſoziation der Ähnlichkeit. Aſſoziationen eines anderen aber läßt ſich nicht überall mit der

1) Vielleicht aber auch durch Pſ. 22, 14 ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην, woran Euseb. demonstr. ev. X denkt.

2) Die Geneſis des Johannes-Evangeliums 1882, S. 704 f.

gleichen unbedingten Sicherheit nachſpüren, wie man logiſch auseinander entwickelte Gedanken auf ihre Stringenz und Suffizienz nachprüfen kann.

Es erübrigt ſich noch eine kleine Nachleſe von Zügen, die gleichfalls der Paſſahlammtypologie ihre Entſtehung verdanken.

Bei der Erzählung von der Tränkung Jeſu am Kreuz, die uns ſpäter beſchäftigen wird, berichtet Markus (15, 36), daß ihm einer den mit Eſſig gefüllten Schwamm περιθεὶς καλάμῳ gereicht habe. Johannes (19, 29) hat dafür eingeſetzt ὑσσώπῳ περιθέντες. Auch dieſen Zug trägt er ein im Dienſte der Erfüllung des Paſſahtypus, ohne ſich im übrigen darum zu kümmern, daß zum Hinaufreichen aufs Kreuz wohl ein Rohr, aber ſchlechterdings nicht das niedrige Yſopkraut geeignet ſei. Für ihn ſteht eben Höheres in Frage als die gemeine Wirklichkeit der Dinge. Jeſus iſt das Paſſahlamm. Nun hieß es im Geſetz (Ex. 12, 22): nehmt ein Büſchel Yſop, taucht es in das Blut, das im Becken iſt, und ſtreicht etwas von dem Blut im Becken an die Oberſchwelle und die beiden Türpfoſten. Auch ſonſt darf im Geſetz, z. B. bei der Reinigung Ausſätziger (Lev. 14, 1—6) oder bei der Herſtellung des Reinigungswaſſers (Num. 19, 1—10), der Yſop nicht fehlen, und der Pſalmiſt bittet (51, 9): entſündige mich mit Yſop, daß ich rein rede. So durfte der Yſop auch bei dem alle anderen überragenden Sühnopfer am Kreuz nicht fehlen, und der Evangeliſt benutzt geſchickt den Markustext, um durch dieſen kleinen Zug das Bild in ſeinem Sinne zu vervollſtändigen. Möglich iſt auch, daß er in Oberſchwelle und Türpfoſten ein σχῆμα τοῦ σταυροῦ [1]) geſehen hat, ſieht doch Juſtin ein ſolches in dem Ausſtrecken der Hände durch Moſes während der Amalekiterſchlacht [2]), ja in alltäglichen Gegenſtänden [3]) wie dem Fenſterkreuz, dem Maſt mit ſeinen Raaen, Johannes ſelbſt (3, 15 beachte das δεῖ!) in der von Moſes in der Wüſte aufgerichteten Schlange (Num. 21, 8 f.) einen Typus auf das Kreuz. Daß Typologie und Weisſagung bei Johannes der alles beherrſchende Geſichtspunkt hier

1) Justin. dial. 90.

2) Vgl. Barn. 12, 2 (Ex. 17, 9 ff.); dazu meine erſte Studie S. 192.

3) Apol. I, 55, 60.

iſt, zeigt ſich zum Schluß noch deutlich darin, daß Jeſus ſofort, nachdem der Yſop zur Verwendung gekommen iſt, mit dem Worte τετέλεσται (19, 30) verſcheidet. Johannes erklärt es ſelbſt kurz vorher (V. 28): μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ. Sein ganzes Verhalten iſt danach beſtimmt durch die Rückſicht auf peinlich genaue Schrifterfüllung, auch die letzten noch ausſtehenden Züge — alſo auch die Verwendung des reinigenden Yſop — müſſen ſich erſt noch erfüllen, ehe er ſein Haupt neigen und ſterben darf. Hier hört jede Möglichkeit eines anderen Verlaufes der Ereigniſſe oder ſelbſtändigen Handelns gegenüber dem ein für allemal in der Schrift fixierten Gotteswillen auf: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; (Matth. 26, 54.) Die Schrift iſt zur oberſten Schickſalsmacht geworden, und eher würde Himmel und Erde vergehen, ehe ein Jota oder Häkchen von ihr verginge, ἕως ἂν πάντα γένηται (Matth. 5, 18) [1]).

Aber auch vor der Leidensgeſchichte führt der Evangeliſt Johannes den Paſſahtypus durch. Es iſt das eines der Schemata, die er von Anfang an anwendet. Sein Evangelium iſt im Grunde nichts als die Leidensgeſchichte des Paſſahlammes. Schon der Täufer weiß nichts anderes (1, 30. 36). Und im ganzen Aufriß der Erzählung treten uns immer wieder die Gedanken an Paſſah und Tod als beherrſchend entgegen [2]). Jeſu Auftreten dreht ſich im weſentlichen um drei Paſſahfeſte in Jeruſalem: 2, 23. 6, 4 (5, 1). 11, 55, und der weſentliche Inhalt ſeiner Handlungen und Reden zielt auf ſein Leiden. „In der Umgebung des erſten Feſtes deutet der Wein Kanas auf ſein Blut, das Zerbrechen des Tempels Gottes auf ſeinen Leib, die Schlange Moſes auf ſein Kreuz, Waſſer und Geiſt im Nikodemusgeſpräch auf die Geburt des Geiſtes aus ſeinem Tod [3]). Beim zweiten Feſt ſpricht Jeſus,

1) Feigel 28 Anm. hat recht, wenn er die Stelle auf den Weisſagungsbeweis bezieht.

2) Vgl. dazu Keim: Geſchichte Jeſu von Nazara 1872, III, 464.

3) Vgl. auch oben das Blut und Waſſer 19, 34.

seiner Zukunft näher, so deutlich wie möglich vom Essen seines Fleisches, vom Trinken seines Blutes, in Ausdrücken, welche an das echte Nachtmahl der älteren Quellen erinnern. Beim dritten Passah ißt er kein Lamm, weil er das Lamm ist, und der Römer darf die Gebeine des Gestorbenen nicht zerbrechen, weil das Gesetz verboten, dem Passahlamm ein Bein zu brechen." (Keim.) So enthüllt sich immer deutlicher der Gedanke, daß Jesus das wahre Passah ist, und schließlich stirbt er darum auch schon am 14. Nisan, gegen Abend. Unter diesen Umständen wird man auch in der genauen Zeitbestimmung (12, 1), daß die Salbung Jesu in Bethania sechs Tage vor dem Passah stattgefunden habe, eine mit der Passahtypologie zusammenhängende Notiz sehen dürfen [1]). Schon bei Markus sieht Jesus in der Tat des Weibes eine Vorwegnahme der Salbung seines Leichnams: προέλαβεν μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν (14, 8). Johannes hat dafür (12, 7): ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό. Nun bestimmt das Gesetz (Ex. 12, 3, 6) ausdrücklich, daß das Passahlamm am 10. Nisan beschafft und bis zum 14. Nisan aufbewahrt werden solle (καὶ ἔσται ... διατετηρημένον). Auf das gleiche Datum des 10. Nisan aber führt auch die merkwürdige Zeitbestimmung Joh. 12, 1: πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα. Das Passahfest, genauer der erste der 7 Festtage der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, die mit dem den 14. abends beginnenden Passahmahl begann (vgl. Mark. 14, 12), fällt auf den 15. Nisan (Ex. 12, 16; Lev. 23, 6; Num. 28, 17), dann ist aber nach römischer Kalenderrechnung der 14. Nisan der 2. Tag vor dem Passahfest [2]) (denn der 15. wird mitgerechnet), der 10. Nisan also der 6. Tag vor dem Fest. Darum also, um dem Passahtypus auch darin Genüge zu leisten, mußte die Salbung in Bethanien gerade auf den 10. Nisan verlegt werden. So erst erklärt sich auch die merkwürdige Zweckangabe ἵνα τηρήσῃ αὐτό. Weizsäckers Übersetzung „es mag ihr gelten" zerbricht den Gedanken, denn τηρεῖν heißt aufbewahren. Das Objekt αὐτὸ aber dürfte μυστηριώδει (vgl. Just. dial. 97, 68) nicht sowohl die Salbe sein —

1) Vgl. Scholten a. a. O. S. 155, 278.

2) Die Belege für derartige Zählung bei Scholten 278 Anm.

sie ist ja verbraucht — als vielmehr das für den Tod zugerüstete Passahlamm.

Bei der Salbungsgeschichte selbst ist übrigens ein alttestamentliches Vorbild nicht vorhanden. Denn die Geschichte von der Salbung Sauls durch Samuel (1 Sam. 10, 1) zum König über Israel enthält gerade den wichtigsten Gedanken der evangelischen Geschichte nicht, den der Salbung für den Tod. Wohl aber ist denkbar, daß man von der bereits vorhandenen evangelischen Erzählung aus jene alttestamentliche als typisch empfand, denn durch seinen Tod ward Jesus ja „zum Herrn und Christus gemacht" (Apg. 2, 36) und erhielt „einen Namen, der über allen Namen ist" (Phil. 2, 9). Um diese Königssalbung noch deutlicher werden zu lassen, glich man vielleicht unwillkürlich in der Wahl der Worte den Bericht dem alttestamentlichen an: Mark. 14, 2 κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς (V. 8 dagegen τὸ σῶμά μου) vgl. mit 1. Sam. 10, 1: ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Daß man in der Saul-Samuel-Geschichte nachträglich einen Typus auf Jesus gesehen hat, beweist jedenfalls die folgende Erzählung, in der Jesus den Jüngern eine merkwürdige Probe seines Vorherwissens gibt: die Jünger würden in der Stadt einen Menschen mit einem Wasserkrug treffen, dem sollten sie nachfolgen und seinen Herrn um Überlassung eines Obergemaches für das Passahmahl bitten. Wert und Bedeutung der Geschichte liegt einzig in dem Vorherwissen Jesu. Sie ist verständlich nur als eine freie Parallele zu der gleich auf Sauls Salbung folgenden Probe von Samuels Vorherwissen: er werde Männern begegnen, einem davon mit einem Schlauch Wein, die ihn grüßen und ihm Brot [1]) geben würden, das er annehmen solle (1 Sam. 10, 2—5). Die Salbung in Bethanien und das letzte Passahmahl Jesu sind die festen Ausgangspunkte für den Erzähler; die Salbung erinnert ihn an die Samuelgeschichte, und nun gibt er in der selbstverständlichen Annahme, daß Jesus nicht weniger gekonnt haben könne als Samuel, in freier Anlehnung an das Vorbild und unter Benutzung der gegebenen Situation eine Probe von der gleichen prophetischen Fähigkeit Jesu.

1) Wein und Brot konnten leicht an das Abendmahl erinnern.

3. Der Seelenkampf in Gethsemane.

Unmittelbar vor der Gefangennehmung Jesu berichten die Synoptiker von dem Zagen Jesu über sein Geschick. Der 4. Evangelist, zu dessen Logoschristologie dieser Zug schlecht passen würde, hat die Geschichte in zum Teil wörtlicher Anlehnung an Lukas völlig umgebildet. An Stelle heißen Seelenkampfes tritt hier eine beinahe nüchtern und kalt wirkende Reflexion: „Jetzt ist meine Seele erschüttert: was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen" (12, 27) [1]). Wie durchaus dogmatisch orientiert diese Zurechtlegung ist, zeigt auch V. 30: „nicht um meinetwillen ist diese Stimme [2]) gekommen, sondern um euretwillen". Der Logos-Christus ist erhaben über menschliche Seelennot (Mark. 14, 34) wie über das Bedürfnis der Stärkung (Luk. 22, 43) oder Legitimierung durch Gott (Mark. 9, 7).

Somit haben wir es nur mit der Darstellung der Synoptiker zu tun, die wegen ihrer Betonung gerade des menschlich Ergreifenden von jeher gern für echte, geschichtliche Überlieferung gehalten worden ist zumal im Hinblick auf die Schwierigkeiten, die sie, wie Johannes beweist, offenbar der späteren Christologie bot. Doch wurden schon früh auch gewichtige Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Berichtes laut. Es sind im wesentlichen folgende.

1) Zugunsten des ergreifenden Inhalts sieht man nur zu leicht über den auffälligen Schematismus der Erzählung hinweg, den ersichtlich schon Lukas hier unangenehm empfand und darum unterdrückte. In drei, inhaltlich völlig gleichen Akten spielt sich der Seelenkampf ab, alle drei Mal ist Jesus einsam, in einiger Entfernung von den anderen (Mark. 14, 35), mit seiner Not allein, alle drei Mal findet er die Jünger (seine drei Lieblingsjünger) schlafend, wenn er sich an sie wendet, um Trost bei ihnen zu suchen. Diese Dreiheit ist nicht Geschichte, sondern ein überall und gerade auch in der evangelischen Erzählung sich findendes

1) Vgl. 18, 1 die Erwähnung des Gartens u. 18, 11 = Mark. 14, 36.

2) Vgl. Mark. 1, 11; 9, 7.

Stilmittel [1]). Hingewieſen ſei innerhalb der Leidensgeſchichte auf die drei ſie einleitenden Leidensweisſagungen (Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 32), auf die dreifache Verleugnung Petri (Mark. 14, 30. 72), den dreifachen Verſuch des Pilatus, Jeſum zu retten (Joh. 18, 31. 38; 19, 4ff.), die drei Kreuze (Mark. 15, 27), die dreifache Kreuzesinſchrift (Joh. 19, 20), die drei Marien unter dem Kreuz (19, 25 vgl. Mark. 15, 40f. Luk. 24, 10), die drei Stunden lange Finſternis (Mark. 15, 33), die je drei neuen Kreuzesworte bei Lukas und Johannes u. a. [2]).

2) Nicht minder befremdlich iſt es, daß Jeſus die Mehrzahl der Jünger am Eingang des Gartens zurückläßt (Mark. 14, 32) und dann auch von den drei, die er mit ſich nimmt, ſich „eine kleine Strecke“ (V. 35) entfernt. Irgendein Grund für dies eigenartige Verfahren wird nicht angegeben, iſt auch nicht erſichtlich. Vollends deutlich aber wird es, daß hierin keine geſchichtliche Überlieferung ſteckt, ſondern ein durch irgendein Motiv begründeter Schematismus, daß wir das beinahe gleiche Verhalten Jeſu auch bei ſeiner Verklärung finden. Auch hier nimmt er nur dieſelben drei Jünger mit ſich, während die anderen am Fuße des Berges zurückgelaſſen werden (Mark. 9, 2. 14).

3) Mit der Verklärungsgeſchichte teilt die unſere noch einen anderen höchſt befremdlichen Zug. Beidemal handelt es ſich doch um Situationen von größter Bedeutung, und beidemal verſinken die Jünger in tiefen Schlaf (Luk. 9, 32; Mark. 14, 37. 40f.). Pſychologiſch iſt das völlig unbegreiflich, zumal hier, wo die Abendmahlsſzene eben vorangegangen iſt. Und Markus tut alles, um keinen Zweifel darüber zu laſſen, daß es ſich hier um keinen natürlichen Zuſtand handelt: „ihre Augen fielen ihnen zu, und ſie hatten keine Gedanken zum Antworten“ (V. 40) [3]).

4) Damit wird aber endlich die Überlieferung der ganzen Geſchichte unbegreiflich. Von den Worten Jeſu können nach dieſer Erzählung die Jünger ſelbſt offenbar nichts vernommen haben,

---

1) Vgl. Feigel 110f.
2) Vgl. Joh. 21, 15—17.
3) Vgl. Mark. 9, 6.

daß er sie ihnen aber noch in den wenigen Augenblicken vor dem Erscheinen des Judas selbst gesagt habe, ist doch so unwahrscheinlich wie möglich.

So erweist sich die Geschichte in ihrem ganzen Aufriß als historisch unvorstellbar. Doch wäre immerhin möglich, daß Jesus kurz vor dem Ende eine Stunde heißen Gebetsringens im Garten Gethsemane durchlebt hätte, daß dies den Jüngern im Gedächtnis geblieben wäre und erst von dem späteren Erzähler in der eben charakterisierten, schematischen und psychologisch unwahrscheinlichen Weise dargestellt worden wäre.

Dann würden wir also als Kern der Erzählung, um den sie sich kristallisierte, festzuhalten haben die Tatsache des *ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν* Jesu (Mark. 14, 33). Nun lauten aber die ersten Worte Jesu: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* (V. 34); Joh. 12, 27 hat dafür: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται.* Beides findet sich in dem in Ps. 42, 5. 11 und 43, 5 dreimal wiederkehrenden Refrain: *ἱνατί περίλυπος εἶ ἡ ψυχή μου καὶ ἱνατί συνταράσσεις*[1] *με;* Liest man die beiden Psalmen, die schon der Refrain als ein Ganzes erweist, so haben wir einen Leidenspsalm im eminentesten Sinne vor uns. Daß man ihn, schon der ersten Person wegen[2], als *ἐκ προσώπου Χριστοῦ* gesprochen empfand, empfinden mußte, versteht sich gerade für die erste Zeit, bei der sich alles um das Leiden des Christus und seinen Nachweis aus dem Alten Testament drehte, von selbst. Wenn es nun (43, 1) hieß: „Schaffe mir Recht, o Gott, und führe meine Sache gegen das liebloſe Volk; von den falschen und frevelhaften Leuten errette mich!", worauf konnte sich das anders beziehen als auf die Gefangennahme und Verurteilung Jesu? Nun kehrte dreimal in dem Psalm das Wort tiefster Seelennot wieder: „Was bist du gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?" und dreimal gab sich der Sprecher die Antwort darauf: „Harre auf Gott! Denn noch werde ich ihn preisen als Hilfe für mich und als meinen Gott." Mußte das nicht als ein deutlicher Hinweis auf Jesu Gemüts-

1) 42, 6: *πρὸς ἐμαυτὸν ἡ ψυχή μου ἐταράχθη.*
2) Vgl. die erste Studie S. 191.

verfaſſung vor dem Ende und auf ſeine nach dem Leiden erfolgende Verherrlichung durch Gott gedeutet werden? Damit aber war der Grundgedanke der ganzen Gethſemaneſzene und die Dreiteilung ihres Aufriſſes auch ohne poſitive geſchichtliche Überlieferung gegeben. Ihre Anſetzung kurz vor der Verhaftung verſtand ſich nach 43, 1 von ſelbſt. Ja, wenn man den LXX-Text zu Rate zog, wurde die Situation noch deutlicher. Da hieß es: *δίκασον τὴν δίκην μου ἐξ ἔθνους οὐχ ὁσίου, ἀπὸ ἀνθρώπου* [1]) *ἀδίκου καὶ δολίου ῥῦσαί με.* Wer konnte der *ἄνθρωπος ἄδικος καὶ δόλιος* anders ſein als Judas, der Verräter, der den Meſſias in die Hände des *ἔθνος οὐχ ὅσιον*, der Juden, „überlieferte". Darum vielleicht läßt Markus „ſogleich" nach den letzten Worten Jeſu (*ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγισεν*) Judas mit dem *ὄχλος* erſcheinen.

Auch die Lokaliſierung ergab ſich von ſelbſt. Daß Jeſu Verhaftung in Gethſemane ſtattgefunden, war wohl Überlieferung. Dann mußte aber natürlich auch ſein Gebetskampf dorthin zu verlegen ſein. Zudem hieß es auch Pſ. 42, 6: *διὰ τοῦτο μνησθήσομαί σου ... ἀπὸ ὄρους μικροῦ.* Mußte man da nicht an den Ölberg (Luk. 22, 39) als die Stätte des Gebetskampfes Jeſu denken? Vielleicht erinnerte man ſich auch daran, daß auch David weinend den Ölberg hinangeſtiegen war und da die Kunde von dem Verräter Ahitophel, der ja des Judas Urbild war, erhalten hatte (2. Sam. 15, 30. 31) [2]).

Auch die weiteren Einzelheiten des Berichtes bieten keine Schwierigkeit. Die Worte Jeſu ergeben ſich aus der Situation. Das wichtigſte wird einfach wörtlich aus dem 42. Pſalm übernommen, mit einer leiſen, durch den Gedanken an den nahen Tod hervorgerufenen Erweiterung: *ἕως θανάτου*, für die man, weil ſie ſich von ſelbſt aufdrängten, an ſich nicht nötig hat, auf des Propheten Jonas Betrübnis zu verweiſen, der übrigens Matth. 12, 39—41 als Typus auf Jeſus verwandt wird. Jon. 4, 9 heißt es nämlich: *σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου*, und die

1) Im Urtext der Plural.

2) Vgl. das *ἰδοὺ* und *ἀρχιταῖρος* V. 32 mit Matth. 26, 46. 50.

Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, daß die Erinnerung an dies Wort das Zitat aus dem Psalm unwillkürlich mitbeeinflußte, doch würden sich, wie gesagt, die Worte auch ohne das erklären. Daß Jesus von seinem Schicksal metaphorisch als von dem Kelch, den er zu trinken hat, redet, lag im Anschluß an die Abendmahlsszene nahe genug und ist im übrigen kein ungewöhnliches Bild (vgl. Mark. 10, 38); und daß er seinen Willen unter den des Vaters auch in dieser schwersten Stunde beugte, war bei dem nicht anders zu erwarten, der die Jünger beten gelehrt hatte: „dein Wille geschehe" (Matth. 6, 10). Die Worte vom Schlafen und Wachen, vom Wachen und Beten, besonders aber die Antithese von σάρξ und πνεῦμα (V. 38 f.) sind wohl kaum anders als eine Reminiszenz an spezifisch paulinische Paränesen und Gedanken zu deuten (vgl. Röm. 13, 11 f.; 8, 5 ff. 15; 7, 18 ff.). Denn ihre Beziehung bleibt hier unklar: worin besteht der πειρασμός, den die Jünger vermeiden sollen? Aus dieser Szene heraus läßt sich das nicht beantworten, um so weniger, als, wie wir sahen, das Schlafen in diesem Augenblick ganz unbegreiflich ist.

Erwies sich aber oben der tiefe Schlaf der Jünger als ein Wandermotiv, das uns auch bei der Verklärung Jesu begegnet, so ergibt sich mit einiger Sicherheit von hier aus seine tiefere, versteckte Bedeutung. Die Jünger erweisen sich als der Situation nicht gewachsen. Das ist aber auch sonst ein durchgängiger Zug der Evangelien, daß sie die völlige Verständnislosigkeit der Jünger Jesu gegenüber immer wieder betonen, wie Wrede zuerst klar gesehen hat[1]) (vgl. Mark. 4, 13; 40 f.; 6, 50—52; 7, 18; 8, 16—21; 9, 5 f. 19; 10, 24 und Par.). Daß es sich hier um einen rein dogmatischen Zug handelt, dafür hat Wrede den bündigen Beweis erbracht. Über das zugrunde liegende Motiv aber gibt uns Luk. 9, 44 f. die deutlichste Auskunft. Da heißt es mit Bezug auf eine der Leidensweisfagungen Jesu: „Sie aber verstanden dies Wort nicht, und es war vor ihnen verborgen, damit (ἵνα) sie es nicht merken sollten, und sie fürchteten[2]) sich, ihn über dies

1) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901 (S. 93—114).
2) Vgl. Mark. 9, 6 bei der Verklärung!

Wort zu befragen.“ Danach ſollen ſie das Wort gar nicht verſtehen, offenbar, weil der Gedanke des leidenden Meſſias ein μυστήριον [1]) bleiben ſollte bis zur Auferſtehung (vgl. Mark. 9, 9). Nun handelt es ſich ſowohl bei der Verklärung [2]) wie in Gethſemane um das Geheimnis des Leidens. Dies ging aber den Jüngern geſchichtlich erſt durch die Auferſtehung Jeſu auf (vgl. Joh. 2, 22; 20, 9; Luk. 24, 25—27; 44—47), folglich waren ihre Sinne vorher befangen, ihre Augen waren gehalten, ſie hatten keine Gedanken und waren in Schlaf verſunken [3]). Dann fällt aber auf ſie auch kein Schatten, denn es war Gottes Wille ſo: das durch Weltalter hindurch verſchwiegene Geheimnis ſollte nach der Anordnung des ewigen Gottes erſt ſpäter geoffenbart und mittelſt der prophetiſchen Schriften (!) kundgemacht werden (Röm. 16, 25 f.). M. e. W.: die Gethſemanegeſchichte erweiſt ſich als durch und durch dogmatiſch orientiert. Sie will gar nicht, wie es uns Modernen vorkommt, den Ton auf das menſchlich Ergreifende der ſeeliſchen Not Jeſu legen, ſondern vielmehr auf das Geheimnis ſeines Leidens, das ſogar ſeinen vertrauteſten Jüngern, trotzdem er ſie mitnahm und ihnen auch vorher ſein Leiden vorausverkündet hatte, nach göttlichem Ratſchluß verborgen bleiben mußte.

Gleichzeitig verfolgt die Erzählung gewiß auch apologetiſche Zwecke. Nicht nur die Jünger werden entlaſtet, daß ſie das Geheimnis erſt ſo ſpät erkannt, auch Jeſus wird gegenüber dem Verdacht in Schutz genommen, als wenn ihn ſein Tod wie ein Verhängnis überraſcht hätte. Juſtin betont (dial. 49) ausdrücklich unter Beziehung von Pſ. 22, 1 f. auf Gethſemane, daß er gewußt habe, daß er leiden müſſe (οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί).

Auffällig bleibt bei alledem nur, daß Jeſus einen Unterſchied zwiſchen den Jüngern macht: drei von ihnen dürfen in ſeiner Nähe weilen, wenn ihnen ſchließlich auch die Bedeutung des Vorgangs ebenſowenig aufgeht, wie den andern, die gar nichts davon ahnen.

1) Vgl. Feigel 15—17.

2) Vgl. Mark. 9, 12 (das Leiden wohl der Inhalt der Unterredung, V. 4).

3) Der πειρασμός liegt dann offenbar darin, dies μυστήριον dauernd zu verkennen, vgl. Mark. 8, 31—33 Par. und beſonders Luk. 22, 31. 32.

Ein Grund zu dieſer Bevorzugung iſt nicht recht erſichtlich, wenn man ihn nicht eben darin ſehen will, daß es ſich bei der Verklärung wie in Gethſemane um ein beſonderes μυστήριον handelt, in das zunächſt nur die Jeſus beſonders vertrauten und naheſtehenden Apoſtel — wenn ſie es auch zunächſt nicht verſtehen — eingeweiht werden ſollen [1]). Daß es gerade die ſpäteren Säulenapoſtel Petrus, Jakobus und Johannes (Gal. 2, 9) ſind, war für Markus bei dem ungemeinen Anſehen dieſer Männer in der erſten Gemeinde ſelbſtverſtändlich. Inwieweit dies Anſehen ſchon auf eine beſondere Vertrauensſtellung bei Jeſus zurückgeht, inwieweit es durch ihre Rolle bei der Gemeindegründung bedingt iſt, mag dahingeſtellt bleiben. Bei der Verklärung wie in Gethſemane hat ihre Bevorzugung jedenfalls keine geſchichtliche Veranlaſſung. Auch für dieſen eigenartigen Zug iſt die Quelle vielmehr im Alten Teſtament zu ſuchen.

Schon oben [2]) ſahen wir, daß Moſes einer der wichtigſten Typen des Meſſias (auch nach jüdiſcher Anſchauung) war. Nun wird uns berichtet (bei Gelegenheit der Bundesſchließung auf dem Sinai), daß Jahve den ausdrücklichen Befehl gibt, daß außer Moſe nur ſeine drei Vertrauten Aaron, Nadab und Abihu und dazu eine Schar von 70 Vornehmen Iſraels [3]) auf den Offenbarungsberg ſteigen, Moſe aber allein näher zu Jahve herantreten ſolle (Ex. 24, 1 f.). Hier haben wir beinahe die gleiche Situation: der Offenbarungsberg [4]), die Scheidung zwiſchen der großen Menge, die μακρόθεν ſteht, und den wenigen Auserwählten, die näher herandürfen, die beſondere Hervorhebung von drei nächſten, namentlich genannten Vertrauten, die Einſamkeit von Moſes wie Jeſus, der ähnliche Zweck: προσκυνεῖν bzw. προσεύχεσθαι. Man wird nicht zweifeln dürfen, daß bei ſo ausgeſprochenem Parallelismus das Alte Teſtament die Quelle des ſonderbaren und ſonſt

1) Vgl. auch Mark. 13, 3, wo es ſich um die Geheimniſſe der Endzeit handelt.

2) S. 192.

3) Vgl. die 70 Jünger, Luk. 10, 1.

4) Auf dem Ölberg enthüllt ſich in voller Klarheit das μυστήριο des Leidens.

kaum begreiflichen Zuges der beiden neutestamentlichen Berichte ist. Und zwar wird der Ausgangspunkt dieses Wandermotivs wohl bei der Verklärung zu suchen sein. Hier ist die Parallele noch stringenter: da haben wir noch das Volk am Fuße des Berges, außerdem erscheint da Moses persönlich, wie zur Bestätigung, daß es sich hier um die Erfüllung des alttestamentlichen Typus handelt. Die Verklärungsgeschichte wird uns in einer späteren Studie beschäftigen. Hier genügt so viel, daß bei ihr die Parallele zur Mosesgeschichte an ihrem Platze ist. Nun ist die Verklärung ersichtlich eine Art Vorwegnahme der durch die Auferstehung von Jesus erlangten himmlischen Herrlichkeit (Mark. 9, 9. 3); Gethsemane aber ist ebenso deutlich die Vorwegnahme seines bitteren Todesleidens. Leiden und Auferstehung aber gehören so untrennbar zusammen wie die Vorder- und Rückseite einer Medaille. Was Wunder, daß Markus, der ja das μυστήριον des Leidens und Auferstehens deutlich betont, bei der Ausgestaltung der Gethsemanegeschichte sich des gleichen Motivs wie bei der Verklärung bedient, die Hauptträger des μυστήριον im Anschluß an das alttestamentliche typische Vorbild besonders zu markieren.

Möglich ist, daß ihm dabei noch eine andere alttestamentliche Szene vor Augen geschwebt und darum ein wenig seinen sprachlichen Ausdruck gefärbt hat. So wie hier der υἱὸς θεοῦ (Mark. 15, 39) auf dem Berge sich in hartem Kampf Gottes Willen fügt und zum Opfer hingibt, so entschloß sich auch Abraham, der Freund Gottes (Röm. 2, 23), seinen einzigen Sohn nach Gottes Willen zu opfern (Gen. 22). Und wie Jesus sich von den Jüngern trennt mit den Worten (Mark. 14, 32) καθίσατε ὧδε (Matth. αὐτοῦ!) ἕως προσεύξωμαι, so läßt auch Abraham seine Diener mit den Worten zurück (V. 5): καθίσατε αὐτοῦ ... ἕως ὧδε προσκυνήσαντες ἀναστρέψωμεν. Die Ähnlichkeit im Wortlaut legt es nahe, daß dem Evangelisten das Abrahamsopfer mit im Sinne lag und seinen Stil beeinflußt hat. Vielleicht erklärt es sich aus dem Abrahamstypus übrigens auch, daß Markus bei der Verklärung und in Gethsemane die sonst oft betonte Verständnislosigkeit der Jünger gegenüber dem μυστήριον an diesen beiden Hauptpunkten durch einen einer Betäubung ähnlichen Schlaf mas-

kiert. Es ist ein Gottesschlaf (תרדמה Gen. 2, 21), der sie überfällt, so daß sie die Augen nicht aufbehalten können. Solch ein Gottesschlaf, verbunden mit Furcht (vgl. Mark. 9, 6), fällt aber auch auf Abraham (Gen. 15, 12), als ihm Gott die schier unbegreifliche Verheißung gibt. Beidemal also handelt es sich um ein göttliches Geheimnis, das den Menschen im Zustande der Bewußtlosigkeit [1]), wenn die eignen Gedanken schweigen, gegeben wird. Auch dieser Zug verstärkt jedenfalls den Eindruck, wie ganz anders die Gethsemaneerzählung ursprünglich gemeint ist, wie hier nicht das menschlich persönliche, sondern das dogmatische Interesse ausschlaggebend ist. Nur Lukas zeigt hier wie auch sonst eine Art von medizinischem Interesse, indem er von der ἀγωνία Jesu infolge des heißen Gebetes und von Schweißtropfen [2]) redet. Vielleicht stand ihm dabei die ἀγωνία des Hohenpriesters 2. Makk. 3, 16 f. vor der Seele: „Jedem, der die Gestalt des Hohenpriesters [3]) ansah, mußte das Herz bluten; denn sein Aussehen und die Veränderung seiner Farbe verrieten die Bestürzung (ἀγωνίαν) seiner Seele. War doch der Mann von Schrecken und Erzittern des Leibes überfallen, wodurch denen, die zusahen, der sein Herz quälende Schmerz offenbar wurde" (Kamphausen).

Von größter Wichtigkeit ist aber, daß die älteste Zeit offenbar die christologischen Schwierigkeiten nicht empfand, die eine solche Erzählung von dem „Zittern und Zagen" des Gottessohnes sehr bald (vgl. Johannes) erwecken mußte. Wir werden darum nicht fehlgehen, wenn wir die Entstehung der Erzählung verhältnismäßig früh ansetzen und in judenchristlichen Kreisen suchen. Sie gehört hinein in den Rahmen der großen Entdeckung von der leidenden Messias im Alten Testament, und man merkt es ihrer unverkennbar absichtlichen Unterstreichung dieses Punktes (vgl. die drei Akte des Gebetskampfes) an, wie ungeheuer wichtig dieser

1) Die LXX haben ἔκστασις!

2) Das „wie Blutstropfen" Luk. 22, 44 soll wohl nur die Schwere des Leidens malen, vgl. 4. Makk. 7, 8.

3) Vgl. Hebr. 4, 14 und 5, 7, wo vermutlich auf Gethsemane angespielt wird.

Gedanke des Leidens und ſeine freiwillige Übernahme durch den Meſſias für die Gemeinde war, mit welcher rührenden Sorgfalt ſie die Bilder des Gottesknechtes von Jeſ. 53 oder (wie hier) des leidenden Gerechten der Pſalmen las und ausdeutete, um dadurch ſich und den Volksgenoſſen über das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ hinwegzuhelfen. Von hier aus wird deutlich, daß man gerade in der erſten Zeit nicht nur kein Verlangen hatte, die Leidenszüge zu mildern, ſondern im Gegenteil ſie zu verſtärken, daß man den Meſſias Jeſus alles körperliche und ſeeliſche Leiden, was man im Alten Teſtamente auf ihn zu beziehen ſich veranlaßt ſah, auch wirklich bis zum letzten Tropfen, bis zum Gefühl der Gottverlaſſenheit, auskoſten ließ, hob ſich doch dann von dieſem düſteren Hintergrunde die Tatſache der Auferſtehung nur um ſo leuchtender ab. So beherrſcht ſchließlich der Leidensgedanke die ganze Erzählung nicht nur der letzten Tage, er wirft ſeine Schatten immer weiter voraus, bei Lukas bis in die Vorgeſchichten. So überſpinnt die Idee des leidenden Meſſias die wirkliche Geſchichte allmählich mit einem ſo dichten Gewebe, daß der wahre geſchichtliche Verlauf der Ereigniſſe darunter völlig verſchwindet und faſt unerkennbar wird.

4. Die Gefangennahme Jeſu.

Unter den Berichten von Jeſu Verhaftung erweiſt ſich von vornherein der des Johannes als dogmatiſch intereſſiert. Eine unverkennbare, feierliche Erhabenheit liegt über der Szene: Judentum und Heidentum [1]) erſcheinen vereint, um den Logos-Chriſtus gefangen zu nehmen. Aber freiwillig geht er ihnen entgegen; denn „er wußte alles, was über ihn kam“, und gibt ſich ihnen ſelbſt in die Hände. Doch niemand vermag Hand an ihn zu legen: ſeine göttliche Kraft ſchlägt mit dem einfachen „Ich bin es“, das noch zweimal wiederholt wird, die ganze, große Schar (zirka 700 Menſchen!) zu Boden. Er iſt der eigentlich Handelnde, jedes Eintreten für ihn erübrigt ſich, keine Spur von

1) Eine Kohorte wird zu den Tempeldienern dazu aufgeboten und damit höchſt unwahrſcheinlich und zwecklos der römiſchen Militärmacht der bloße Hilfsdienſt für die jüdiſche Hierarchie zugemutet.

Verzagtheit: wie selbstverständlich ertönen die kühlen Worte, die den letzten, matten Reflex der Gethsemaneerzählung bilden: „Soll ich den Becher, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken!“ Und so brauchen die Jünger auch nicht zu fliehen: ohne weiteres erwirkt er in Erfüllung seines früheren Versprechens und der Schrift (17, 12) ihren Abzug. So wird die tiefste Demütigung zum höchsten Triumph.

Daß diese ganze Erzählung im Dienste der Christologie des Evangeliums steht, bedarf keines Nachweises. Interessant aber für die schriftstellerische Art dieses Evangelisten ist es zu sehen, wie vor allem das Alte Testament es ist, das ihm die Farben für so manche kleine Besonderheit seines Gemäldes hergeben muß.

Gleich am Eingang hat er einen solchen kleinen Zug vor den Synoptikern voraus, ohne freilich dadurch, wie man das früher deutete, größeren historischen Wert zu beweisen. Vielmehr zeigt es sich nur, daß er aus dem Alten Testament mehr herauszuholen wußte, weil er es mit größerer Akribie las. Da heißt es 18, 1 bei ihm, daß Jesus *πέραν τοῦ χειμάρρου τῶν Κέδρων* geht in den Garten, in dem er sich seinen Häschern stellt. Das sieht wie eine genauere Lokalisation aus, denn offenbar ist an den Kidronbach gedacht. Die merkwürdige Bezeichnung „Zedern-Wildbach“ aber beweist, daß des Evangelisten Interesse gar kein geographisches, sondern ein theologisches ist. Denn er folgt hier der falschen Volksetymologie der LXX, die 2. Sam. 15, 23 (und sonst) den Kidron ebenso übersetzen. Die Stelle lautet da: *καὶ ὁ βασιλεὺς διέβη τὸν χειμάρρουν (τῶν) Κέδρων.* Daß aber Johannes diese Notiz der Aufnahme in seine Darstellung für wert hielt, läßt sich leicht begreifen. David überschreitet traurigen Herzens den Kidronbach, da das eigene Haus ihn verrät, so muß auch der Davidssproß und wahre *βασιλεύς* über den Kidronbach, um, vom eigenen Volk verlassen, sein typisch bedingtes Geschick [1]) zu vollenden, begleitet nur von wenigen Getreuen [2]). Zudem erhielt der Kidron

1) Vgl. V. 4!

2) Vgl. auch 2. Sam. 15, 21 mit Joh. 12, 26 (36).

durch 1. Kön. 2, 37 eine Art typischer Bedeutung als Unglücksbach. Da hieß es deutlich genug (die Beziehung auf Sinai tut hier natürlich nichts zur Sache): *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐξόδου σου καὶ διαβήσῃ τὸν χείμαρρον Κέδρων, γινώσκων γνώσῃ ὅτι θανάτῳ ἀποθανῇ· τὸ αἷμά σου ἔσται ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου.* Also: wer den Kidronbach überschreitet [1]), ist ein Kind des Todes. Damit vollendet sich also auch Jesu Geschick oder vielmehr sein Werk.

Daß es sein Werk ist, beweist ja die Ohnmacht der Schergen. Jesus tritt ihnen in der Rolle des alttestamentlichen *κύριος* entgegen: sein einfaches „Ich bin es" schmettert seine Feinde zu Boden, aber er zerschmettert nicht nur, er schafft auch Heilung, wie Malchus (nach Luk. 22, 51) zeigt. So heißt es Deut. 32, 39: „Seht nun, daß ich, ich es bin [2]), und daß kein Gott neben mir ist! Ich töte und mache lebendig, ich zerschlage und schaffe auch Heilung" (vgl. Jes. 43, 10—13). Und dieses *ἐγώ εἰμι* gebraucht der Evangelist in genau dem gleichen prägnanten Sinne ohne jeden weiteren Zusatz auch sonst, um die ganze göttliche Majestät des Logos, dessen bloße Existenz ohne jedes weitere Prädikat wie bei Jahve genügt, zum Ausdruck zu bringen (vgl. 4, 26; 8, 24. 28. 58; 13, 19). Übrigens hatte schon Jesajas (11, 4) [3]) vom Messias verkündet, daß er „die Gewalttätigen mit dem Stocke seines Mundes schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten" werde. So genügt auch bei Jesus der Hauch seiner Lippen, nur daß er (vgl. 3, 17; 5, 21—29) nicht tötet, sondern Leben schafft. Und in dreimaliger Wiederholung konnte man Ps. 118, 10—12 lesen: *πάντα τὰ ἔθνη ἐκύκλωσάν με* [4]), *καὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ἠμυνάμην αὐτούς.* Und das Schicksal,

1) Und zwar von Jerusalem aus, wie es auch Voraussetzung der Evangelien ist, vgl. Mark. 14, 13 mit 26.

2) Auch Jesus sagt zweimal (V. 5 und 8) *ἐγώ εἰμι* und zum dritten Male (V. 6) wiederholt es der Evangelist (vgl. die Vorliebe für die Zahl drei!).

3) In den LXX etwas anders.

4) Das beliebte Bild des Psalters von der Umzingelung durch Feinde hat übrigens auch den Beginn der Leidensgeschichte gefärbt. Da heißt es Matth. 26, 3: *τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς* im Anschluß an den bekannten

das man dem Meſſias (V. 13) zugedacht: *ὠσθεὶς ἀνετράπην τοῦ πεσεῖν, καὶ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου*, das widerfuhr nun ſeinen Feinden. So ergab ſich aus einer ganzen Reihe altteſtamentlicher Stellen, ohne daß an eine einzige allein zu denken wäre, die der ganzen Situation bei Johannes zugrunde liegende Vorſtellung, die uns ja bildlich auch in der Apokalypſe entgegentritt (vgl. 1, 16; 19, 15. 21) und die auch Paulus bei ſeiner Darſtellung von der Vernichtung des Antichriſts (2. Theſſ. 2, 8) verwendet: „Dann wird der Frevler offenbar werden, den der Herr Jeſus hinwegraffen wird mit dem Hauche ſeines Mundes, den er vernichten wird mit den Strahlen ſeiner Erſcheinung.“ Und denken wir daran, daß Judas, der Führer der Schar, 17, 12 *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* heißt, ſo könnte man in der ganzen Szene ohne Schwierigkeit eine verhüllte Vorwegnahme des Triumphes Chriſti über den Antichriſt [1]) ſehen, ſo wie die Gethſemaneſzene ſein Leiden und die Verklärung ſeine Auferſtehung verhüllt vorwegnahm.

Daß die Jünger unangetaſtet bleiben, hat übrigens auch eine doppelte Bedeutung. Einmal erfüllt ſich darin, wie der Evangeliſt ausdrücklich bemerkt (V. 9), Jeſu eigene Verſicherung (17, 12), daß er alle (außer Judas) behütet habe. Anderſeits zeigt gerade 17, 12, daß darin zugleich eine Schrifterfüllung liegt: dem *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* 17, 12 korreſpondiert 18, 9: *ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν*, beides iſt ja im Grunde identiſch für den Evangeliſten. An welches Schriftwort er dabei im beſonderen denkt, ſpricht er nicht aus. Vielleicht iſt es Pſ. 105, 15: „Taſtet meine Geſalbten [2]) nicht an und tut meinen Propheten kein Leid“, vielleicht hat er aber auch kein beſtimmtes im Sinne, und das Wort iſt nur eine einfache Beſtätigung ſeiner Grundanſchauung, daß, wie alles, ſo natürlich auch dieſer Zug durch das Alte Teſtament bedingt ſei.

---

2. Pſalm (V. 2): *οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. Und da nur Matthäus dieſen Zug von einer beſonderen Ratsverſammlung der Oberen hat, iſt wohl anzunehmen, daß Pſ. 2, 2 die Quelle dafür iſt. (Vgl. v. Soden a. a. O. 160.)

1) Oder die Antichriſte 1. Joh. 2, 19.

2) Vgl. Joh. 20, 22.

Auch in dieſem Zuge entfernt ſich Johannes von der älteren Überlieferung. Denn nach Markus und Matthäus wird Jeſus von ſeinen Jüngern im Stich gelaſſen [1]). Kurz und bündig heißt es: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες, und die Prägnanz der Worte malt unnachahmlich die Panik, die ſich der Jünger offenbar bemächtigte. Freilich paßt dazu nicht, daß Jeſus erſt in längeren Worten (bei Matthäus ſogar zweimal 26, 52—54. 55) ſeinem Unmut über die Art der Verhaftung (und über des Petrus raſche Tat) Luft macht. Doch beweiſt ſchon der abrupte, ſtereotype Ausgang der Rede: ἀλλ' (scil. nach Matth. V. 56 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν) ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί (vgl. Matth. V. 54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;), daß der Evangeliſt hier redet und das Unbegreifliche durch die Schrift als Gottes Willen legitimiert. Bei der Jüngerflucht genügte nicht einmal das dem Gefühl, das ſich über ſolch ſchmähliches Verhalten empörte. Da mußte — aus ganz ähnlichem apologetiſchen Motiv heraus, wie es uns ſchon bei der Vorherſagung des Verrates begegnete — Jeſus ſelbſt den Jüngern es vorherverkündet haben unter Berufung auf das Alte Teſtament, um ſo das Verhalten der Jünger, als durch das göttliche δεῖ bedingt, in verſöhnlichem Lichte erſcheinen zu laſſen.

Nach Beendigung des Mahles nämlich ſagt Jeſus auf dem Wege zum Ölberg ganz unvermittelt zu den Jüngern: πάντες σκανδαλισθήσεσθε ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται (Mark. 14, 27. Matth. 26, 31). Lukas und Johannes haben die Stelle unterdrückt, weil ſie in ihren Geſchichtsaufriß nicht hineinpaßt. Denn während bei Markus-Matthäus in dem Schlußvers 28 (bzw. 32): ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (vgl. Mark. 16, 7. Matth. 28, 16) noch deutlich die Situation vorausgeſetzt iſt, daß die Jünger wieder in ihre galiläiſche Heimat zurückkehrten, nachdem das Werk des Meiſters einen ſo unerwarteten [2]) und jähen Abſchluß gefunden hatte, und daß dort infolge der Auferſtehungs-

1) Auch Lukas ſetzt das voraus, denn nur Petrus folgt Jeſus μακρόθεν 22, 54.

2) Vgl. Luk. 24, 17—21.

erſcheinungen die Konſtitution der Jeſusgemeinde ſtattfand, kennen Lukas-Johannes von vornherein nur Jeruſalem als Mittelpunkt und Geburtsſtätte der Chriſtusgemeinde. Damit fällt aber für ſie natürlich die Jüngerflucht [1]) nach Galiläa fort. Die Jünger bleiben unbehelligt — nach Johannes ſogar zum Teil in breiteſter Öffentlichkeit (19, 26; 18, 15) — in Jeruſalem.

Iſt nun die Jüngerflucht hiſtoriſch oder iſt auch hier das Alte Teſtament die Quelle? Dieſe Frage iſt um ſo dringlicher, als ja die Prophetenſtelle (Sach. 13, 7) ausdrücklich zitiert wird. Sie lautet im LXX-Text: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα* und nach dem Urtext: „Schwert, wache auf gegen meinen Hirten, gegen den Mann, der mir ſo nahe ſteht! iſt der Spruch Jahves der Heerſcharen. Schlage den Hirten, damit ſich die Schafe zerſtreuen.“

Ein Vergleich mit dem Markustext belehrt ſofort darüber, daß der LXX-Text für den vorliegenden Zweck nicht zu brauchen iſt. Markus ſchwebt offenbar der Urtext vor. Damit werden wir aber auf judenchriſtliche Kreiſe gewieſen, von denen die Verwertung dieſer Stelle ausgegangen ſein muß, und es ſpricht nichts dagegen, die Urgemeinde ſelbſt als Quelle anzuſehen. Damit gewinnt aber die Vermutung an Wahrſcheinlichkeit, daß das Ereignis ſelbſt hiſtoriſch iſt und eben, weil es ſo außerordentlich belaſtend für die Jünger war, ſchon ſo frühe durch das Alte Teſtament als von Gott gewollt legitimiert wurde. Und dieſe Vermutung beſtätigt hier der Befund des Textes. Denn die prophetiſche Stelle redet von der Beſtrafung eines unbrauchbaren Hirten. Sie paßte alſo herzlich ſchlecht auf Jeſus [2]), und es iſt nicht einzuſehen, wie man ohne beſondere Veranlaſſung hätte darauf kommen ſollen, ſie auf Jeſus zu deuten und daraus die Jüngerflucht zu erſchließen. Völlig anders dagegen lag die Sache, wenn die harte und beſchämende Tatſache der Jüngerflucht vorlag und das Gemüt bedrückte: dann konnte man ſich bei der völlig abrupten und

1) Johannes ſpielt verſteckt 16, 32 darauf an (vgl. Mark. 14, 27 u. 50) vgl. 16, 1, ohne freilich dann 18, 8 darauf Rückſicht zu nehmen.

2) Barn. 5, 12 verändert ſie zu dieſem Zweck.

beziehungslosen Verwertung des Alten Testamentes für theologische Zwecke mit Leichtigkeit über den klaren Sinn des Textes hinwegsetzen und die Worte, die man gebrauchen konnte, herausreißen, um damit die Autorität der Jünger zu stützen. Und daß der Gang dieser war, beweist vollends schlagend die Tatsache, daß man den alttestamentlichen Text vergewaltigte [1]), um nur einen möglichst deutlichen und einwandfreien Hinweis auf das bedrückende Ereignis zu erhalten. Statt des Imperativs „Schlage" setzt man das Futurum „Ich werde schlagen" ein, um die göttliche Aktivität klar heraustreten zu lassen, eine Umbildung, die dann in die lateinische Übersetzung (feriam pastorem) einfach übergegangen ist.

Damit haben wir in der Jüngerflucht einen festen historischen Punkt innerhalb des dogmatischen Gewebes der Überlieferung gewonnen. Zwar ließe sich ein dogmatischer Grund, sie zu erdichten, an sich wohl vorstellen. Hieß es doch in dem berühmten 53. Jesajakapitel (V. 6): „Wir gingen alle in der Irre wie Schafe, wandten uns ein jeder seines Weges; Jahve aber ließ ihn treffen unser aller Schuld." Von hier aus hätte man an sich wohl die Tatsache der völligen Verlassenheit Jesu in seiner Not erschließen können. Aber der evangelische Bericht zeigt keinerlei Beziehung auf diese Stelle, ist vielmehr aufs engste mit der Sacharjastelle verknüpft, also offenbar mit ihr zusammen von Anfang an überliefert worden. Aus dieser Stelle aber ließ sich, wie wir sahen, jene Tatsache nicht erschließen, somit ist dies Prophetenwort eine nachträglich zurechtgemachte Legitimierung einer als unangenehm empfundenen Tatsache.

Historische Überlieferung ist gewiß auch, daß nur ein einziger es war, der an Gegenwehr dachte. Denn ein Motiv, diesen Zug zu erdichten, ist nicht ersichtlich, er ist auch zu unbedeutend. Zudem sehen wir an Justin deutlich genug, daß das dogmatische Interesse nach ganz anderer Richtung hin lebendig war, nämlich die völlige Verlassenheit Jesu zu betonen. Justin beweist das (dial.

1) Vgl. meine erste Studie S. 192 f.

103) aus Pſ. 22, 12 [1]): *καὶ τὸ εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἐστὶν ὁ βοηθῶν, δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἁμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχεν.* Dieſe Stelle iſt noch dadurch beſonders intereſſant, daß ſie beweiſt, daß gegenüber der Wucht einer meſſianiſch gedeuteten altteſtamentlichen Stelle irgendwelche anderslautende evangeliſche Überlieferung leicht beiſeite geſchoben werden konnte, ſpricht er es doch (dial. 48) geradezu als Grundſatz aus: *οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.* Gegenüber der Autorität des Alten Teſtamentes hatte alſo die evangeliſche Überlieferung zunächſt einen ſchweren Stand, was Wunder, daß ſie ſich ſo oft fügen mußte. Später gewann freilich der kleine unſcheinbare Zug des Markus ein beſonderes Intereſſe, und Johannes kennt nicht nur den Namen des verwundeten Knechtes (Malchus מלך), er ſchreibt auch den einzigen Zug eines aktiven Eintretens für Jeſus dem Simon Petrus zu, aber nicht um ihn damit auszuzeichnen, denn er beweiſt ja damit ſeine völlige Verſtändnisloſigkeit für das Tun des Logos-Chriſtus (18, 11). Auch ſonſt iſt ihm der Evangeliſt nicht gewogen und ſtellt ihn vor allem gegenüber dem Jünger, den Jeſus lieb hatte, in den Schatten (1, 41 vgl. Mark. 8, 29; Joh. 6, 68f.; 13, 8f. 24. 36f; 18, 11. 15; 20, 4—6; 21, 17. 20—24). Hierin wird ſich wohl noch ein Stück heidenchriſtlicher Polemik gegen den Hauptvertreter des Judenchriſtentums, das Paulus das Leben ſauer gemacht hatte, reflektieren. In den älteren Evangelien dagegen zeigt ſich des Petrus Autorität noch ſo unerſchüttert, daß man ſeine Verleugnung, die wir keinen Grund haben als unhiſtoriſch anzuſehen, faſt noch unangenehmer empfand als die Jüngerflucht und ſie darum in dem gleichen Zuſammenhange wie dieſe durch Jeſus vorausſagen und damit legitimieren ließ (Mark. 14, 30f.). Die Entſchiedenheit, mit der Markus den Petrus erklären läßt, daß er Jeſum nicht verlaſſen werde, iſt dabei vielleicht durch die

1) „Sei nicht fern von mir, denn Bedrängnis iſt nahe, denn es gibt keinen Helfer."

Erinnerung an des Eliſa energiſche Erklärung Elias gegenüber beeinflußt: „So wahr Jahve lebt und ſo wahr du lebſt, ich verlaſſe dich nicht!“ (2 Kön. 2, 2 und 4), um ſo mehr, als dies Wort auch kurz vor der Hinwegnahme des Elias geſprochen iſt (V. 3). Daß dieſe ganz im Typologiſchen lebende und webende Geſchichtſchreibung ſolche Züge zur Vervollſtändigung ihres Moſaikbildes gerne aufnahm, haben wir ſchon geſehen und werden wir noch öfter einwandfreier als hier, wo es ſich immerhin nur um eine Möglichkeit handelt, beſtätigt finden. Wahrſcheinlicher noch iſt es, daß ein anderer kleiner Zug des Berichtes dem Alten Teſtament entſtammt, daß nämlich Judas Jeſum mit einem Kuſſe verrät (Mark. 14, 44 f.). Schon die andern Evangeliſten empfanden das als im höchſten Maße widerwärtig und geben ihrer Entrüſtung Ausdruck (Matth. 26, 50. Luk. 22, 48). Johannes vollends kann der Szene überhaupt keinen Geſchmack mehr abgewinnen und läßt ſie weg. Mit der Geſchichtlichkeit des Verräters würde ſie ſowieſo fallen. Und für die in ihr ſich zeigende perfide Heuchelei, die man dem immer ſchwärzer geſchauten Charakter des Verräters ſchließlich zutraute, bot das Alte Teſtament ein Vorbild, das zur Nachzeichnung einladend genug war. 2. Sam. 20, 9 nämlich las man: „Nun fragte Joab Amaſa: Geht es dir gut, mein Bruder? Dabei faßte Joab Amaſa mit der rechten Hand am Barte, um ihn zu küſſen“ und dabei ermordete er ihn mit dem Schwerte. Schändlicher, heimtückiſcher Verrat iſt hier hinter heuchleriſchem Kuß und freundlicher Begrüßung verdeckt. Genau ſo aber finden wir es bei Markus, der das charakteriſtiſche *καταφιλεῖν* und *κρατεῖν* mit dem LXX-Texte teilt. —

Markus allein (14, 51 f.) fügt dem Bericht von der Jüngerflucht noch eine kleine Notiz an: „und ein Jüngling war in ſeinem Gefolge, der ein feines Leinengewand auf dem bloßen Leibe trug, und ſie greifen ihn; er aber ließ das Leinengewand fahren und floh nackt.“ Auch dieſe Epiſode hat man auf das Alte Teſtament zurückführen wollen, denn hiſtoriſch könne ſie darum nicht ſein, weil ſich noch deutlich erkennen laſſe, daß den Häſchern offenbar nur an der Perſon Jeſu gelegen ſei. Die Jünger laſſen ſie laufen, wir hören auch von keinem nachträglichen Einſchreiten

gegen sie. Aber auch an diesem Jüngling liegt ihnen offenbar nichts: sie greifen zu, weil seine Gegenwart ihnen lästig ist, und kümmern sich dann nicht weiter um ihn. Mit der alttestamentlichen Stelle aber, auf die man verwiesen hat (Am. 2, 16), steht es ebenso wie mit der Sacharjastelle bei der Jüngerflucht. Man sieht nicht ein, wie aus ihr jene Episode hätte erschlossen werden können, zumal jedes dogmatische Interesse hier fehlt: keiner der späteren Evangelisten hat sie ja auch der Aufnahme für wert gehalten. Am. 2, 16 heißt es: „Und bleibt einer fest unter den Kriegern, nackt soll er fliehen an jenem Tage." Das einzig denkbare Motiv dafür, hier die Quelle unserer Episode zu finden, könnte doch nur in dem Wunsche gelegen haben, nicht alle Begleiter Jesu möchten sofort kopflos geflohen sein, ein Wunsch, für den man dann bei Amos die Bestätigung gefunden hätte, daß wenigstens einer eine Weile gewagt hätte, „mitzufolgen", freilich auch vergeblich. Doch einmal ward dieser Wunsch in der Verleugnung Petri viel ergreifender erfüllt, und sodann versteht man bei der inneren Bedeutungslosigkeit des Zuges die breite Wichtigkeit des Berichtes nicht, die sofort einleuchtet, wenn es sich um eine historische Erinnerung handelt, die für Markus vielleicht persönlichen Wert hatte. Hat man doch die Vermutung gewagt, daß Markus selbst sich hier habe verewigen wollen. Aber selbst wenn wir der Versicherung des Papias (Euseb. hist. eccl. III, 39) glauben, wonach Markus selbst Jesum nie gesehen habe, könnte er einem seiner Bekannten hier haben ein Denkmal setzen wollen. Wozu sonst einem „Jüngling" die Rolle zuweisen, die doch, wenn es nur galt, dem Prophetentext gerecht zu werden, viel besser nach dem Kontext von einem der Zwölf hätte übernommen werden können. Nach Amos hätten zudem die anderen Jünger ihr Leben verlieren müssen. Nach alledem werden wir, zumal keinerlei wörtliche Berührung mit der Amosstelle vorliegt, in dem kleinen Zuge eine historische Notiz sehen müssen. An sich bedeutungslos, wird er doch dadurch wertvoll, daß durch ihn die die Jünger lähmende, gewaltsame Verhaftung Jesu, auf den allein es offenbar abgesehen ist, als historisch mitbekräftigt wird.

5. Jeſus vor dem Synedrium.

Die hiſtoriſchen Bedenken gegen die Darſtellung des Prozeſſes vor dem Synedrium durch die Evangeliſten, die insbeſondere Volkmar [1]) und Brandt [2]), bisher noch unwiderlegt, dargetan haben, brauchen uns für unſeren Zweck nicht eingehender zu beſchäftigen. Denn es iſt klar, daß bei dem Fehlen von Zeugen aus dem Jüngerkreiſe die Evangeliſten im weſentlichen einfach das übliche, ihnen bekannte jüdiſche bzw. römiſche (ſo Lukas) Prozeßverfahren [3]) für ihre Darſtellung poſtulierten. Das Alte Teſtament gab hierzu weder Veranlaſſung noch Unterlage.

Wohl aber beſteht alle Wahrſcheinlichkeit, daß dieſer oder jener einzelne Zug, der zur Ausſchmückung der Erzählung dient, dem Alten Teſtament ſeine Entſtehung verdankt. Denn gerade je weniger man über den wirklichen Hergang unterrichtet war, um ſo dankbarer mußte man für jeden Fingerzeig ſein, den man dem Alten Teſtament, der maßgeblichen Urkunde für das Leiden des Herrn, entnehmen konnte.

Auf dieſe Quelle weiſt gleich der Anfang der Darſtellung hin. Er lautet (Mark. 14, 55—58) merkwürdig genug: „Die Hohenprieſter aber und das ganze Synedrium ſuchten Zeugnis gegen Jeſus, um ihn zu töten, und fanden keines: denn viele legten falſches Zeugnis gegen ihn ab; und die Zeugniſſe waren nicht gleich. Und etliche ſtanden auf und legten falſches Zeugnis gegen ihn ab, alſo: wir haben ihn ſagen hören: ich will dieſen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht iſt. Und auch ſo war ihr Zeugnis noch nicht gleich."

Daß dieſe Darſtellung ein ſtarkes Intereſſe daran hat, die Vergeblichkeit des Zeugenverhörs infolge der Widerſprüche der Zeugenausſagen und die Wahrheitswidrigkeit der Zeugniſſe gefliſſentlich zu betonen, iſt auf den erſten Blick klar. Darauf, daß

1) Die Evangelien S. 582 ff.

2) A. a. O. S. 53 ff.

3) Bei Johannes 18, 19 ſchrumpft es zu einer einfachen Befragung zuſammen.

die Zeugniſſe falſch und widerſprechend waren, kommt dem Evangeliſten alles an. Je energiſcher er das aber betont, um ſo auffälliger bleibt es, daß er im Grunde nichts weiter als dieſe bloße Behauptung bringt, ohne auch nur etwas davon zu verraten, weſſen die „Vielen“ Jeſum fälſchlich beſchuldigten. Denn das Wort vom Tempel iſt in der Faſſung des Markus doch kein falſches Zeugnis, ſondern ein geiſtreiches Bildwort, das in dieſer erweiterten Form (vgl. Mark. 15, 29!) ſicher den Paulinismus vorausſetzt [1]). Der Hoheprieſter beachtet es auch gar nicht, geſchweige daß etwa auf Grund ſeiner Jeſu Verurteilung erfolgte. So erweiſt ſich das ganze Zeugenverhör als inhaltlos, denn ihm fehlt jede greifbare konkrete Subſtanz, und als zwecklos, denn was ſollten die Oberen durch eine ſolche Farce gewinnen? Erſchien ihnen Jeſus als ſo gefährlich, daß ſie ihn unſchädlich machen wollten, dann waren ſie ſich über die Gründe ihres Vorgehens vorher natürlich klar und brauchten nicht falſche Zeugen aufzuſtellen [2]), um ihn gotteslästerlicher Pietätloſigkeit gegen das Geſetz zu überführen und damit als Aufwiegler gegen die geheiligte Religion der Väter zu brandmarken. Solch einen Schlag tut man nicht, ohne ihn von langer Hand vorbereitet zu haben, und ſetzt ſich nicht gänzlich unnötigerweiſe ſelbſt ins Unrecht.

Wohl aber hatte die chriſtliche Gemeinde das höchſte Intereſſe daran, die Unſchuld des Meiſters im hellſten Licht erſtrahlen zu laſſen. Er war verurteilt worden: dies σκάνδαλον war nicht zu beſeitigen. Aber das Urteil war wider alles Recht geſprochen worden. Denn wer hätte ihn einer Sünde zeihen können? (Joh. 8, 46. 1. Petr. 2, 22.) Wer es hätte verſuchen wollen, hätte kläglich zuſchanden werden müſſen! Und daß man wirklich dieſen von vornherein ausſichtsloſen Verſuch gewagt, mußte man das nicht annehmen, wenn man etwa Pſ. 27, 12 las: „Gib mich der Wut meiner Widerſacher nicht preis; denn es haben ſich falſche Zeugen wider mich erhoben und einer, der Frevel ſchnaubt“ [3])?

1) Vgl. 1. Kor. 3, 9 ff.; 6, 19; 2. Kor. 6, 16; 5, 1; Kol. 2, 9; Eph. 2, 20 f.; 1. Petr. 2, 5 (Apok. 3, 12); Apg. 7, 47 f.; 17, 24; Joh. 2, 19. 21 f.

2) Vgl. Matth. 26, 59.

3) LXX: καὶ ἐψεύσατο ἡ ἀδικία ἑαυτῇ.

Oder Pſ. 35, 11: „Es treten frevelhafte Zeugen auf [1]), wovon ich nichts weiß, (danach) fragen ſie mich“ (vgl. noch Pſ. 109, 2; 119, 69; 5, 10)?

So mußte der Pſalter, dies meſſianiſche Leidensbuch κατ' ἐξοχήν, ohne weiteres die Veranlaſſung zu der Vorſtellung geben, daß gegen Jeſum, deſſen Geiſt ja prophetiſch im Pſalter ſein Geſchick verkündete [2]), falſche Zeugen aufgetreten ſeien, und dankbar griff man dieſen Gedanken auf, nicht nur um dieſe meſſianiſche Klage des Pſalters zu realiſieren, ſondern auch um der ſowieſo dürftigen Darſtellung von den Vorgängen beim Prozeß etwas mehr Inhalt zu geben. Freilich wollte es trotz alles Wortreichtums nicht recht gelingen, den Zug anſchaulich auszugeſtalten, und eben darum laſſen ihn wohl Lukas und Johannes, die der evangeliſchen Erzählung ſozuſagen ſchon kritiſcher gegenüberſtehen, weg [3]). Johannes verwertet wenigſtens das Wort vom Tempel, das vielleicht auf ein wirkliches Wort Jeſu zurückgeht [4]), aber er tut es in ganz anderem Sinne und Zuſammenhang (2, 21 f.), während Lukas es für die Anklage gegen Stephanus (Apg. 6, 14) verwertet [5]), deſſen Ende er ja in offenbarem Parallelismus zu dem Tode Jeſu erzählt (Apg. 7, 55 = Luk. 22, 69; 7, 60 = 23, 34. 46) [6]).

Daß nach Matth. 26, 60 zuletzt zwei Zeugen (Markus: etliche) auftreten, iſt natürlich auch durch das Alte Teſtament nahe gelegt. Denn Deut. 17, 6 heißt es: „Auf die Ausſage zweier oder dreier Zeugen hin ſoll der zum Tode Verurteilte getötet werden, nicht (aber) darf er getötet werden auf die Ausſage nur eines Zeugen hin“ [7]). Dieſen Zug macht aber Matthäus ſelbſt

1) Auch Mark. 14, 57 hat ἀναστάντες wie die LXX.

2) Vgl. die 1. Studie S. 191 f.

3) Vgl. Luk. 22, 71.

4) Vgl. Mark. 13, 2; Matth. 24, 2 (καταλύω wie in 26, 61 und Mark. 14, 58!).

5) Im Petrusevangelium 7, 26 (Preuſchen) wird es gegen alle Apoſtel benutzt.

6) Ob übrigens die Darſtellung von Luk. 22, 67 f. ſich an Jer. 38, 15 (LXX 45, 15) anlehnt, wie Brandt 73 meint, erſcheint mir bei dem Fehlen von innerer Beziehung und wörtlicher Berührung als unwahrſcheinlich.

7) Vgl. 1 Kön. 21, 10 bei dem gerechten Naboth.

wieder zwecklos dadurch, daß er, trotzdem doch so dem Gesetz Genüge geschehen ist (denn er sagt nicht, wie Mark. 14, 59, daß die Zeugen sich widersprachen), und trotzdem Jesus auf die Anfrage des Hohenpriesters (V. 62) nichts erwidert, doch die Verurteilung auf Grund dieser Zeugenaussagen nicht erfolgen läßt [1]).

Auch die Worte des Hohenpriesters, der Jesum bei Markus nur fragt, ob er der Christus sei, was Jesus mit dem von uns schon bei der Verhaftung behandelten, alttestamentlich gefärbten und bedingten ἐγώ εἰμι beantwortet, erweitert Matthäus in feierlichstem Stil: „ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest" ... (26, 63). So wird 1 Kön. 22, 16 der Prophet Micha vom König Ahab beschworen, daß er ihm im Namen Jahves nichts als (die) Wahrheit verkündigen solle. Diese feierliche Beschwörung ist bei Matthäus um so auffälliger, als ja bisher von der Messianität Jesu noch gar keine Rede war, und auch bei Markus ist die Frage des Hohenpriesters danach völlig abrupt und sieht aus wie ein letzter, verzweifelter Versuch, doch noch zum Ziele zu kommen. Daß der wirkliche Verlauf nicht so gewesen ist, liegt auf der Hand. Das Synedrium handelte nicht so sinnlos ins Blaue hinein. Zudem war ihm ja der Weg durch den Zwang der Verhältnisse genau vorgezeichnet. Bei Pilatus konnten sie Jesu Verurteilung nur auf Grund einer Anklage wegen Hochverrats, nicht aber wegen religiöser Schwärmerei durchsetzen. Aus Jesu aggressivem Verhalten in Jerusalem aber (vgl. die Tempelaustreibung und die Angriffsreden) ließ sich eine solche Anklage mit leichter Mühe begründen, und Jesus ist ja auch von dem Römer hohnvoll als ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mark. 15, 26) hingerichtet worden. Das war natürlich auch den Jüngern bekannt. Jener Spottitel aber ward in den Augen der Gemeinde zum höchsten Ehrentitel: unwissend hatte der Römer das Rechte getroffen, denn als Messias war Jesus in Wahrheit ein König [2]).

1) Und es hätte doch nahe genug gelegen, vgl. Jer. 26, 11.

2) Vgl. die stark interessierte Ausführung Joh. 18, 33—37. 39; 19, 2. 15.

Was Wunder, daß man, als ſich das Bedürfnis nach einer ausführlichen Darſtellung des Verfahrens der Oberen gegen ihn regte, es ſich gar nicht anders vorſtellen konnte, als daß Jeſus nicht hätte verurteilt werden können, wenn er nicht freiwillig ſelbſt ſich als den im Alten Teſtament verheißenen Meſſias bezeichnet hätte. So erklärt ſich die wunderbare Tatſache, daß das bündigſte und ausführlichſte Selbſtbekenntnis ſeiner Meſſianität im ganzen Markusevangelium an dieſer Stelle, vor den Todfeinden und ohne die Anweſenheit auch nur eines ſeiner Anhänger erfolgt und zwar völlig im Stil und mit den Worten des Alten Teſtamentes. Daß hier die Gemeinde ihr eigenes Bekenntnis zur Meſſianität Jeſu dieſem in den Mund legt, zeigt ſich abgeſehen von der wörtlichen Anlehnung an das Alte Teſtament vor allem darin, daß gerade die beiden Stellen hier zuſammengefaßt und kontaminiert werden, in denen das ganze Gemeindebekenntnis und die ganze Gemeindehoffnung ſich ausſprach. Es iſt der berühmte 110. Pſalm, der von der Erhöhung des Meſſias zur Rechten Gottes redet, und die nicht weniger berühmte Stelle aus dem Danielbuch (7, 13), wo einer ὡς υἱὸς ἀνθρώπου mit den Wolken des Himmels kommt. Beides weiſt hinter das Leben Jeſu [1]), es iſt die feierliche Formel des Gemeindebekenntniſſes, das hier Jeſus ſelbſt als Prophezeiung in den Mund gelegt und dadurch ſanktioniert wird.

Der Eindruck der Zweckloſigkeit und Widerſinnigkeit der ganzen Verhandlung wird übrigens noch dadurch erhöht, daß Jeſus, abgeſehen von dieſem einmaligen Bekenntnis, überhaupt nicht redet und auf keine Anklage oder Frage etwas erwidert. Als ſein Wort vom Tempel bekundet worden iſt, heißt es (Mark. 14, 60): „Und der Hoheprieſter trat vor und befragte Jeſus: antworteſt du gar nichts auf das, was dieſe gegen dich zeugen? Er aber ſchwieg und antwortete nichts.“ Und auch vor Pilatus antwortet Jeſus nur auf die Frage, ob er der König der Juden ſei, mit „Du ſagſt es“ (15, 2) und dann heißt es (3—5): „Und die Hohenprieſter brachten viele Klagen gegen ihn vor. Pilatus aber befragte ihn wiederum: antworteſt du nichts? ſiehe, was ſie alles

1) Vgl. beſonders auch Mark. 8, 30; 9, 9!

gegen dich vorbringen. Jesus aber antwortete gar nichts mehr, so daß sich Pilatus verwunderte."

Schon die genaue Parallelität beweist, daß hier irgendein sachliches Motiv den Erzähler geleitet hat, zumal für Jesus kein irgendwie stichhaltiges und innerlich notwendiges Motiv [1]) für dies sonderbare Verhalten ersichtlich ist, das mit der Ungeschichtlichkeit des Zeugenverhörs ja sowieso dahinfällt. Auch hier ist ein kritischeres Verhalten von Lukas und Johannes zu konstatieren. Während Matthäus (27, 12. 14) auch hier wieder den Markus unterstreicht, verwendet Lukas das Motiv nur bei der rein episodischen Szene, wo Jesus zu Herodes geschickt wird und ihm und seinem Hofe ein Gegenstand der Belustigung ist (Luk. 23, 6—12). Daß Jesus es hier für unter seiner Würde hält zu reden (23, 9), ist verständlich. Johannes dagegen läßt Jesus ausführlich reden und ihn nur auf die eine Frage des Pilatus „woher bist du?" (19, 9) die Antwort verweigern, ersichtlich aus dogmatischen Gründen.

Das Verhalten Jesu vor Pilatus nach Markus ist übrigens dadurch noch besonders auffällig, daß er die Frage „Bist du der König der Juden?", die im Munde des Pilatus doch nur den Sinn des Hochverrats haben konnte, ohne weiteres bejaht, womit sein Schicksal natürlich besiegelt ist. Dadurch werden aber die „vielen Klagen" der Hohenpriester vollends überflüssig, denn was konnte Pilatus mehr wollen als das offenbare Eingeständnis des Angeklagten. Wieder haben wir so wie beim Zeugenverhör die gleiche Inhaltslosigkeit der ganzen Szene. Damit aber ist klar, daß sie nur um des Motives willen überhaupt da sein kann, daß Jesus geschwiegen, „nichts, auch nicht ein Wort" (Matth. 27, 14) geantwortet habe.

Daß das Motiv aus dem Alten Testament stammt, wird man ohne weiteres annehmen dürfen. Fraglich ist allerdings, ob, wie man gemeint hat, das 53. Jesajakapitel die unmittelbare Veranlassung gegeben hat. Dort hieß es zwar (V. 7): „Gemiß-

1) Orig. ca. Cels. Vorrede Kap. 1 und 2 denkt an „großmütige Verachtung".

handelt ward er, während er ſich doch willig beugte und ſeinen Mund nicht auftat: wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und wie ein Schaf, das vor ſeinen Scherern verſtummt iſt." Apg. 8, 32 wird dieſer Vers meſſianiſch gedeutet. Aber ſchwierig bleibt, daß Jeſaja das Schweigen des Meſſias ausdrücklich den Mißhandlungen entgegenſetzt [1]), während es in den Evangelien nicht damit, ſondern mit den Anſchuldigungen verbunden wird. Darum erſcheint es mir als wahrſcheinlicher, daß der 38. Pſalm die Veranlaſſung zu dieſer ganzen Vorſtellung geweſen iſt. Da heißt es (V. 12—16): „Die mich liebten und mir freund waren, treten abſeits bei meiner Pein, und die mir nahe ſtanden, halten ſich fern. Und die mir nach dem Leben trachten, legten Schlingen, und die mein Unglück ſuchen, beſchloſſen Verderben und ſinnen immerfort auf Trug. Ich aber, gleich einem Tauben, höre nicht, und bin wie ein Stummer, der ſeinen Mund nicht auftut." Hier haben wir das Vorbild für die ganze Situation, die uns beſchäftigt. Jeſus iſt allein, ſeine Jünger halten ſich fern, auch Petrus, der letzte, verleugnet ihn. Seine Feinde wollen ſeinen Tod und ſinnen auf Trug. Er aber tut ſeinen Mund nicht auf: weder im Hohen Rat noch vor Pilatus, denn beidemal iſt die Situation für ihn genau die gleiche.

Auch an ein andres Pſalmwort könnte man denken, das Juſtin (dial. 102, 103) ausdrücklich zitiert. Es iſt der berühmte 22. Pſalm (V. 14 und 16): „Sie ſperren ihren Rachen wider mich auf, (wie) ein reißender, brüllender Löwe. ... Mein Gaumen iſt ausgetrocknet gleich einer Scherbe, meine Zunge angeklebt an meinen Schlund, und in den Todesſtaub wirſt du mich legen." Auch hier ſteht das Verſtummen im Gegenſatz zum Verhalten der Feinde (Mark. 15, 3). Welche Stelle aber auch das Vorbild geweſen iſt, klar und wichtig iſt jedenfalls, daß wir hier ein ähnliches Motiv wie in der Gethſemaneſzene vor uns haben: nicht

1) So geſchieht es auch 1. Petr. 2, 23. Aus dem gleichen Grunde iſt übrigens auch nicht, wie Feigel a. a. O. 21, 79 will, an das Schweigen Iſaaks bei der Opferung Gen. 22 zu denken, zumal dies nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Im Petrusevangelium V. 10 b ſchweigt Jeſus bei der Kreuzigung ὡς μηδένα πόνον ἔχων; vgl. dagegen Mark. 15, 34. 37.

Stolz oder Verachtung malt sich in diesem Verhalten Jesu, sondern das Gefühl völliger Ratlosigkeit und Verlassenheit, in die Gottes unerforschlicher Wille den Messias immer tiefer hineinführte und die ihn verstummen läßt, bis seine Seele sich schließlich Luft macht in dem qualvollen Schrei der Gottverlassenheit am Kreuz (Mark. 15, 34). Wir haben hier die älteste Anschauung vom Leiden Jesu vor uns, die völligen Ernst damit machte und von den späteren Abschwächungen, die schließlich bis zum Doketismus hinführten [1]), noch nichts wußte, auch die dogmatischen Schwierigkeiten solcher Gottverlassenheit noch nicht empfinden konnte, weil ja eben sie als Gottes Wille sich durch das Alte Testament enthüllt hatte, das σκάνδαλον aber außerdem durch die darauffolgende Erhöhung zur Rechten Gottes sowieso vollends getilgt war.

Zu der tiefen Erniedrigung des Messias und seiner Gottverlassenheit gehört endlich auch die in den Leidenspsalmen und den Gottesknechtsliedern des Jesajas ein stark hervortretendes Motiv bildende Verspottung und Mißhandlung, die daher in der Leidensgeschichte eine große Rolle spielt: vor der Kreuzigung [2]) finden wir sie in den Evangelien allein an drei verschiedenen Stellen [3]): 1) nach den Verhandlungen vor dem Hohen Rat Mark. 14, 65 Par., 2) in der lukanischen Episode 23, 11, 3) nach den Verhandlungen vor Pilatus Mark. 15, 16—20 Par.

Die Verspottung vor Herodes und Pilatus nun interessiert uns in unserem Zusammenhange nicht, da sie in ihren Einzelheiten mit dem Alten Testament nichts zu tun hat, vielmehr nichts als eine ziemlich geistlose Travestierung des angeblichen Königtums Jesu ist im Stil der wohl allgemein üblichen rohen Soldatenspäße. Anders aber steht es mit der Verspottung vor dem Hohen Rat. Sie steht und fällt natürlich mit dem übrigen Bericht, der sich uns schon als durch das Alte Testament stark bedingt erwiesen hat. Zudem ist es auch innerlich unwahrscheinlich,

1) Vgl. die oben zitierte Stelle aus dem Petrusevangelium V. 10b.

2) Die Verspottung des Gekreuzigten wird uns später beschäftigen.

3) Das Petrusevangelium (Nestle 60) kombiniert sie zu einer Szene.

daß Mitglieder gerade dieſer Behörde [1]), die nach der Verhängung eines Todesurteils aus Trauer zu faſten pflegte, ſoweit von ihrem Haß ſich ſollten haben hinreißen laſſen. Die ganze Szene aber iſt endlich in ihren Einzelheiten durch das Alte Teſtament gegeben. Die Vorſtellung einer Verſpottung und Mißhandlung des Meſſias durch ſeine Feinde mußten eine ganze Menge altteſtamentlicher Stellen mit Notwendigkeit erwecken, ſowie man erſt einmal in den Klagen leidender Gerechter meſſianiſche Weisſagungen zu erblicken ſich gewöhnt hatte. Solche Züge aber waren natürlich ſehr willkommen, um die Lücke der Überlieferung auszufüllen, die von dem, was mit Jeſus während der Nacht geſchehen war, nichts Poſitives zu berichten wußte, ſondern auf die Vermutung einer überſtürzten Verhandlung vor dem Hohen Rat angewieſen war, von der die Erzähler doch ein einigermaßen lesbares Bild entwerfen wollten. Die Bauſteine dazu bot ihnen natürlich in erſter Linie das Alte Teſtament dar, das ja überhaupt das Geheimnis des leidenden Meſſias enthüllt hatte. Ihm entnahm man auch dieſe letzten Züge, daß Jeſus angeſpien, mißhandelt und als Prophet verſpottet worden ſei.

In erſter Linie dürfte hierfür als Quelle in Frage kommen die Stelle Jeſ. 50, 6 [2]): *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.* Hier haben wir die Schläge (Matth. 26, 67 *ἐράπισαν*, Joh. 18, 22: *ῥάπισμα*!) und das Anſpeien (Mark. 14, 65 Par. *ἐμπτύειν*!) [3]). Die wörtlichen Berührungen zwingen dazu anzunehmen, daß vor allem dieſe Stelle den Evangeliſten vorſchwebte. Der Idee nach käme natürlich noch manche andere in Frage. So z. B. Hiob 16, 10: „Man reißt gegen mich (!) das Maul auf, ſchlägt mich ſchmählich auf die Wangen; insgeſamt rotten ſie ſich gegen mich zuſammen.“ 17, 2: „Da treiben ſie fürwahr noch Spott mit mir.“ V. 6: „... an-

1) Luk. 22, 63 weiſt dies Verhalten darum auch den „Männern, die ihn feſthielten“, zu; Joh. 18, 22 einem Diener; vgl. die Parallelerzählung Apg. 23, 1—5.

2) Vgl. Just. Ap. I, 38.

3) Die Geißelung fand Mark. 15, 15 durch Pilatus ihre Erfüllung.

ſpeien laſſen muß ich mich ins Angeſicht.“ Oder Threni 3 (beſ. V. 28—32), Pſ. 22 (V. 7 f.), Mich. 4, 14, 1. Kön. 22, 24. Zu erklären bliebe noch der Zug, daß man Jeſus das Haupt verhüllt und ihn auffordert zu weisſagen [1]). Doch auch der Gedanke lag nahe. Indem man Jeſus zum Tode verurteilte, brach man natürlich den Stab über ſein Prophetentum und erklärte ihn für einen Lügenpropheten, der nicht im Auftrage Jahves geredet hatte, mit dem man alſo auch ohne ſich vor Jahves Zorn fürchten zu müſſen, ſeinen Spott treiben durfte. Das Geſetz hatte ja ausdrücklich beſtimmt (Deut. 18, 22): „Wenn ein Prophet im Namen Jahves redet und der Spruch ſich nicht erfüllt und nicht eintrifft, ſo iſt das ein ſolches Wort, das Jahve nicht geſprochen hat. In Vermeſſenheit hat es der Prophet geſprochen; du brauchſt dich nicht davor zu fürchten.“ Das nackte προφήτευσον [2]) bei Markus, das durch die Fauſtſchläge noch beſonderen Nachdruck erhält, iſt wohl nichts als die Verhöhnung des Lügenpropheten, der nun nicht mehr Furcht gebietend als Jahves Prophet daſteht. Daß man ſich, wie Matthäus und Lukas wollen, den Scherz erlaubt, ihn weisſagen zu laſſen, wer ihn ſchlüge, war ein naheliegender Gedanke: war er wirklich Prophet oder gar Meſſias, ſo mußte er das wiſſen. So berichtet uns ja auch der Talmud (Sanh. f. 93b nach Keim III, 339) von Bar Kochba: probabant contra Barcochebam, Messiae cogitationes hominum cognitas esse. Quod cum non posset, interfecerunt eum. Daß man Jeſus dazu das Haupt verhüllt, bedürfte wohl keiner weiteren Erklärung, wenn nicht ſchon Markus dieſen Zug hätte ohne das rohe Verlangen der anderen. Offenbar iſt ſchon Matthäus und Lukas die Verhüllung des Hauptes unverſtändlich erſchienen, und ſie ſuchten es zu erklären dadurch, daß ſie dem einfachen „Weisſage“ jenes beſtimmte Verlangen unterlegten. Gerade für ſolch einen an ſich unerklärlichen Einzelzug in den Evangelien aber wird man zuerſt immer an das Alte Teſtament als Quelle denken müſſen. Die Löſung bietet das 53. Jeſajakapitel. Hier heißt es V. 3: „Ver-

1) Nach Matthäus und Lukas, wer ihn geſchlagen habe.

2) Das Petrusevangelium hat dafür mit Berufung auf Jeſ. 58, 2 κρῖνον ἡμῖν.

achtet war er und von den Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, und wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, verachtet, daß wir ihn für nichts rechneten." Diese Stelle geben nun die LXX so wieder, daß die Situation zu den Evangelien paßt, wo Jesu Haupt verhüllt wird: ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, und noch deutlicher malt sich die ganze Situation in der Übersetzung des Aquila: ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον αὐτοῦ, die auf eine Variante des Urtextes schließen läßt, etwa „wie einer, dessen Angesicht verhüllt ist". Hat Markus die Stelle so oder ähnlich in dem berühmten Kapitel gelesen, dann ergab sich daraus mit der allgemeinen Idee auch dieser besondere Zug, der sonst bei ihm nicht recht verständlich ist.

6. Jesus vor Pilatus.

Vergleicht man die Berichte der Evangelien über das Verhör Jesu durch Pilatus miteinander, so sehen wir deutlich, daß sie von Markus bis Johannes alle unter der immer stärker durchgeführten Tendenz stehen, Pilatus zu entlasten, ihn als das fügsame Werkzeug in der Hand der Juden oder Gottes (Joh. 19, 11) darzustellen und diese allein verantwortlich zu machen für Jesu Kreuzigung. Diese längst erkannte antijüdische Polemik der Berichte, die den sich steigernden Gegensatz der jungen Religion gegenüber dem „verstockten" Judentum deutlich markieren, darf uns in unserem Zusammenhange nicht weiter beschäftigen. Wohl aber müssen wir auf einen Zuwachs des Berichtes eingehen, der sich nur bei Matthäus (27, 24 f.) findet: „Da aber Pilatus sah, daß er nichts ausrichte (!), sondern der Lärm nur größer werde, nahm er Wasser und wusch sich die Hände vor der Menge und sagte: ich bin unschuldig an diesem Blute, sehet ihr zu. Und das ganze Volk (!) antwortete: sein Blut komme über uns und unsere Kinder."

Hier hat sich die Tendenz, den Pilatus rein zu waschen, zu einem symbolischen Vorgang verdichtet. Aber gerade dadurch wird die geschichtliche Unmöglichkeit der ganzen zugrunde liegenden Vorstellung nur um so offenkundiger. Die Rolle, die Pilatus,

der doch die Entscheidung hatte, hier spielt, ist ebenso kläglich und eines römischen Statthalters unwürdig wie innerlich unwahr. Wie die Kreuzüberschrift beweist, ist Jesus als politischer Verbrecher hingerichtet worden (vgl. auch Luk. 23, 2. 5. 14—16; Joh. 18, 30). Bei der Anklage auf Hochverrat aber war, zumal in dem unruhigen jüdischen Volk, für einen römischen Statthalter das Todesurteil selbstverständlich, und der Blutmensch Pilatus (vgl. Luk. 13, 1) [1] wäre der letzte gewesen, der sentimentalen Regungen Raum gegeben hätte, sobald es sich um die Macht und Ehre Roms handelte. Am wenigsten hätte er sich von einem aufgewiegelten (Mark. 15, 1) Pöbel sein Tun vorschreiben lassen. Vollends unverständlich aber ist, wie Pilatus als Römer dazu gekommen sein sollte, im Angesicht des Volkes der jüdischen Sitte [2] zu genügen, nach der man sich, um die Schuld an einem Morde von sich abzuwälzen, vorher die Hände wusch, während Griechen und Römer hinterher ein Reinigungsbad nahmen [3]. Und nicht minder unklar bleibt es, wie er sich dabei der stereotypen, alttestamentlichen Worte bedient haben soll. Denn im Psalter lesen wir: *νίψομαι ἐν ἀθῴοις τὰς χεῖράς μου* (26, 6) und ähnlich (*ἐνιψάμην*) 73, 13; und 2. Sam. 3, 28 finden wir seine Worte fast genau so im Munde Davids: *ἀθῷός εἰμι ἐγὼ καὶ ἡ βασιλεία μου ἀπὸ κυρίου καὶ ἕως αἰῶνος ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβεννὴς υἱοῦ Νήρ.* Das *ὑμεῖς ὄψεσθε* Matth. 27, 24 aber hat seine Parallele in den Worten der Oberen 27, 4: *σὺ ὄψῃ*, mit denen sie die Schuld für das *αἷμα ἀθῷον* (V. 3) auf Judas abwälzen.

Die Genesis der kleinen Episode ist danach offenbar folgende. Den Ausgangspunkt bildet die scharf antijüdische Tendenz der Evangelien, die in der Leidensgeschichte besonders hervortreten mußte. Diese Tendenz drängte dazu, den Pilatus nach Möglichkeit zu entlasten, am auffälligsten schließlich bei Johannes. Matthäus erinnerte sich dabei der bezeichnenden jüdischen Zeremonie des

1) Vgl. das Schreckensbild, das der König Agrippa von ihm entwirft bei Philo (Mangey II, 590).

2) Deut. 21, 6.

3) Vgl. die ausführlichen Belege bei Keim III, 377, Anm. 3.

Händewaſchens, und da ſachliche Gegengründe für ihn nicht in Frage kamen, ſo berichtete er einfach, geſtützt auf mehrfache Worte des Alten Teſtaments, daß Pilatus, der nun einmal als jeſusfreundlich vorgeſtellt wurde, auch äußerlich ſeine Geſinnung durch jene Zeremonie dokumentiert und ſich dabei der Worte Davids bedient habe, der ja ohne weiteres als Typus auf Pilatus inſofern empfunden werden mußte, als auch er allen Grund hatte, den Verdacht eines ungerechten Mordes von ſich abzuwehren.

Auch die maßlos fanatiſchen Worte des Volkes ſind auf Rechnung des Wunſches, ſtark zu kontraſtieren, zu ſchreiben. Der Abfall des Volkes von ſeinem Meſſias ſollte ſich ſo ſchwarz wie möglich abheben von dem vergeblichen Rettungsverſuche des ungläubigen Heiden, den ſeine Unſchuld überwältigte. Auch hier handelt es ſich offenbar um eine (bei Verwünſchungen oder Beteuerungen) ſtereotype, jüdiſche Formel, die uns auch Apg. 18, 6; 20, 26 begegnet und die ihr Vorbild gleichfalls im Alten Teſtament hat. So heißt es Ier. 51, 35: „Meine Vergewaltigung und mein Fleiſch komme über Babel — ſpreche die Bewohnerſchaft Zions —, und mein Blut über die Bewohner Chaldäas! — ſpreche Jeruſalem“ (vgl. Ex. 3, 18; Ob. 15; Jo. 4, 4). Und dieſe Selbſtverwünſchung des Volkes wirkt noch entſetzlicher dadurch, daß ſie das Gegenteil des durch das Geſetz im Anſchluß an das Händewaſchen angeordneten Gebetes iſt: „... und (die Prieſter und) alle Vornehmſten jener Stadt ... ſollen ... ihre Hände waſchen und ſollen anheben und ſprechen: Unſere Hände haben dieſes Blut nicht vergoſſen, und unſere Augen haben (die Untat) nicht geſehen. Vergib, o Jahve, deinem Volke Iſrael, das du erlöſt haſt, und lege deinem Volke nicht (die Verantwortung für) unſchuldig vergoſſenes Blut auf“ (Deut. 21, 6—8). Daß die evangeliſchen Erzähler mit einer gewiſſen Abſichtlichkeit das Verhalten des Judenvolkes Jeſus gegenüber ſchwarz in ſchwarz malten, und daß im beſonderen auch an dieſe Stelle gedacht wurde, beweiſt das Petrusevangelium, das unter offenſichtlicher Beziehung auf ſie ausdrücklich erklärt (1, 1 Preuſchen 14): *τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδέ τις τῶν κριτῶν αὐτοῦ. καὶ (μὴ)*

βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος. Hier zeigt ſich die Verſtocktheit des Volkes, über die von Jeſus (Mark. 4, 12) über Paulus (Röm. 11, 7—12) bis Johannes (8, 44) nur eine Stimme iſt, am ſchwärzeſten. Daß für die Evangeliſten und ihre Zeit der Eindruck durch den Gedanken an die in der Zerſtörung Jeruſalems eingetretene ſchreckliche Erfüllung jener Selbſtverwünſchung ſich noch vertieft haben muß, bedarf keiner Worte weiter, hat doch gerade dies Ereignis unauslöſchlichen Eindruck gemacht und die Abſchüttelung des Judenchriſtentums beſchleunigt.

Im Zuſammenhang mit dieſer immer ſtärkeren Belaſtung des Judenvolkes ſteht dann, daß ſchließlich Pilatus ganz ausgeſchaltet wird und einfach erklärt wird, die Juden hätten Jeſum gekreuzigt [1]). So erklärt Petrus (Apg. 3, 15): „Den Anführer des Lebens aber habt ihr getötet", eben weil ſie den Pilatus zwangen, das Urteil zu vollſtrecken (V. 13). Nach 2, 23 haben die Juden „durch die Hand der Geſetzloſen" Jeſum ans Kreuz geſchlagen (vgl. 4, 10). Die Konſequenz zieht dann Johannes, der ausdrücklich erklärt (19, 16), daß Pilatus nach ſeinen fruchtloſen Bemühungen Jeſus den Hohenprieſtern [2]) zur Kreuzigung ausgeliefert habe. Hier iſt die römiſche Staatsmacht nur noch der Büttel des jüdiſchen Volkes, auf das alle Verantwortung fällt. Ja noch mehr: die Juden ſind es auch, die Jeſum begraben (Apg. 13, 29. Tertull. Ap. 21). Die Stelle Apg. 13, 29 zeigt uns aber auch deutlich das Motiv der ganzen Anſchauung: es iſt kein anderes als der Schriftbeweis. Deutlich genug wird da erklärt: „. . . Die Bewohner von Jeruſalem und ihre Oberen haben dieſen nicht erkannt und haben die Sprüche der Propheten, die jeden Sabbat geleſen werden, erfüllt, indem ſie Gericht hielten, und obwohl ſie keine Urſache des Todes fanden, von Pilatus verlangten, ihn hinzurichten. Wie ſie aber alles vollbracht hatten, was über ihn geſchrieben ſteht, nahmen ſie (!)

1) Just. Ap. I, 35, 6 nennt Jeſus σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων; vgl. dial. 108 σταυρωσάντων ἡμῶν; Apol. Arist. T. U. IX, 1, 3.

2) αὐτοῖς kann ſich nur auf die ἀρχιερεῖς beziehen; nach der ſyr. Didaskalia apostolorum iſt es ſogar Herodes, der König der Juden (vgl. Luk. 23, 7—12); ebenſo ſpielt im Petrusevangelium Herodes die Hauptrolle.

ihn herunter vom Holz, und legten ihn ins Grab." So ſehen wir, wie die Rückſicht auf die Weisſagung, die ja überall nur von der todbringenden Feindſchaft der eigenen Volksgenoſſen gegen den Meſſias ſprach, ſchließlich das ganze Bild der Ereigniſſe verſchob und die Juden mehr und mehr zu den einzigen Akteuren machte. Die hierin liegende hiſtoriſche Ungerechtigkeit wird freilich durch denſelben Weisſagungsbeweis inſofern wieder wettgemacht, als die Juden ja ſchließlich auch nur Werkzeug in der Hand Gottes waren und nicht anders als ſo handeln konnten — um der Weisſagungen willen. Und in der Tat ſehen wir dies Entſchuldigungsmotiv auch ausdrücklich ausgeſprochen: „... ich weiß, daß ihr es in Unwiſſenheit getan habt, ſowie auch eure Oberen (!); Gott aber hat alſo erfüllt, was er vorausverkündet hatte durch aller Propheten Mund: daß ſein Chriſtus leiden ſolle" (Apg. 3, 17 f.). Wir ſehen auch hier wieder unſer Urteil [1]) beſtätigt, daß unter dem Einfluß des Weisſagungsbeweiſes die Geſchichte ſchließlich zum bloßen Marionettenſpiel wird. —

Ein kleiner Zug im Verhalten des Volkes vor Pilatus bedarf noch einer beſonderen Erörterung. Nach Joh. 18, 15 rufen die Juden Pilatus zu: ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν. Das Verbum αἴρω hat innerhalb der Leidensgeſchichte nur noch Lukas (23, 18) [2]): αἶρε τοῦτον, von dem es der 4. Evangeliſt [3]) wohl übernommen hat. Das Wort hat altteſtamentlichen Klang. Wir finden es in einer mehrfach bezeugten Lesart [4]) der LXX in der z. B. von Hegeſipp ausdrücklich meſſianiſch gedeuteten Stelle Jeſ. 3, 10: ἄρωμεν τὸν δίκαιον (laßt uns den Gerechten aus dem Wege ſchaffen) [5]). Iſt die Stelle aber meſſianiſch gefaßt worden und, wie wahrſcheinlich iſt, von Lukas und Johannes (vgl. das doppelte ἆρον, ἆρον!) in dieſem Sinne verwertet worden, dann iſt auch

1) Vgl. 1. Studie S. 194.

2) Vgl. Mark. 2, 18 Par.: ἀπαρθῇ.

3) Er verwertet es 1, 29 dogmatiſch: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Vgl. 19, 31.

4) Vgl. v. Schubert: Die Kompoſition des pſeudopetriniſchen Evangelien-Fragments, S. 15.

5) Der Urtext hat „Heil dem Frommen".

die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß die gewöhnliche Lesart: *δήσωμεν τὸν δίκαιον* für einen anderen Zug der Erzählung die Quelle gebildet hat. Markus und Matthäus berichten uns nämlich (Mark. 15, 1; Matth. 27, 2), daß die Oberen *δήσαντες τὸν Ἰησοῦν* ihn dem Pilatus überantwortet hätten. Da, wie wir sahen, die ganze Erzählung konstruiert ist, wird man in diesem besonderen Zuge keine historische Erinnerung dunkelster Herkunft sehen wollen. Anderseits sahen wir die Erzählung der Evangelisten überall eng gebunden an die sorgfältige Berücksichtigung der Quellen der Überlieferung, nur daß eben die für sie maßgeblichste Überlieferungsquelle für das Leben Jesu das Alte Testament war. Dann wird man auch für diesen Zug auf diese Quelle zurückgreifen müssen, zumal die Verwertung jener Prophetenstelle, sobald man auf sie aufmerksam geworden war, nahe genug lag. Denn wer konnte der *δίκαιος* anders sein als Jesus, und von wem anders konnte er gebunden worden sein als von seinen Feinden [1])? Ist dem so, dann hätten wir hier zugleich den interessanten Fall zu konstatieren, daß zwei verschiedene Lesarten einer Stelle zur Geschichtsbildung Veranlassung gegeben hätten. Interessant ist auch, daß Johannes, der der Lesart *ἄρωμεν* folgt und darum die Aufforderung an Pilatus gerichtet denkt, jene Vorstellung des Markus und Matthäus sich doch nicht entgehen läßt und sie auf seine Art verwertet. Er läßt Annas den Jesus *δεδεμένος* zu Kaiphas schicken (18, 24). Und Justin dial. 103 gibt Luk. 23, 7 so wieder: *Πειλᾶτος ἔπεμψε δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν* zu Herodes.

Daß der Sonderperikope des Lukas (23, 6—12), wonach Pilatus Jesum vor der Verurteilung erst zu Herodes schickt [2]), irgendwelcher historische Wert zukommt, ist schon durch die Rolle, die Pilatus dabei spielt, ausgeschlossen. Denn das Motiv ist nach V. 6 f. kein anderes als die Scheu des Pilatus, die Verantwortung für die Verurteilung Jesu zu übernehmen. Herodes soll für ihn

1) Barn. 6, 7 Just. dial. 17, 133 messianisch gedeutet in der Lesart *δήσωμεν*.

2) Just. dial. 103 und Tertull. adv. Marc. IV, 42 sehen darin die Erfüllung von Hos. 10, 6; bezeichnend für das Sichbegnügen mit äußerlichster Ähnlichkeit.

eintreten, weil Jeſus als Galiläer ſein „Untertan“ war. Die Perikope hat alſo auch den Zweck, Pilatus zu entlaſten. Im übrigen iſt ſie ein inhaltloſes Flickwerk aus ſchon bekannten Motiven: Anklagen der Juden, Schweigen Jeſu, Verhöhnungen. Herodes weiß nichts Rechtes mit ihm anzufangen, während er nach dem Petrusevangelium die Exekution ausführt. Das einzig poſitive Ergebnis iſt, daß Pilatus und Herodes von dem Tage an ſich wieder vertrugen.

Wahrſcheinlich iſt Lukas zur Ausführung dieſer Szene durch den 2. Pſalm veranlaßt worden. Dort las er V. 2: *παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ.* Dieſer Pſalm war wegen V. 7: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, der uns bei der Taufe und Verklärung Jeſu begegnet, einer der wichtigſten meſſianiſchen. Daß ſich V. 2 auf das Leiden des Chriſtus bezog, war klar. Nun ſprach er aber nicht nur von den *ἄρχοντες*, ſondern von *βασιλεῖς*. Einer der Könige konnte Pilatus ſein als Statthalter des römiſchen Kaiſers. Wer aber war der andere? Ein anderer als Herodes konnte gar nicht in Frage kommen, und ſo poſtulierte Lukas einfach aus Pſ. 2, daß auch Herodes in Jeruſalem ſich *κατὰ τοῦ χριστοῦ* betätigt haben müſſe, und zwar half er ſich, da er eben Genaueres nicht wußte, mit den auch ſonſt von ihm verwerteten Motiven aus. So erklärt ſich auch, daß er die beiden, die ſchon durch ihre politiſche Stellung einander feind ſein mußten, auf Grund des Pſalms in dem gemeinſamen Gegenſatz gegen den Meſſias ſich finden läßt. Daß aber der 2. Pſalm wirklich die Quelle für die ganze Perikope iſt, beweiſt Lukas ſelbſt, indem er Apg. 4, 25 f. die Stelle ausdrücklich als Weisſagung *διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ* zitiert und dann fortfährt: *συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισεν γενέσθαι* [1]). So vervollſtändigte Lukas das Gemälde von den gegen

1) Auch nach Just. Ap. I, 40 *μηνύει* der hl. Geiſt in Pſ. 2 (bzw. 1) den Bund des Herodes, der Juden und des Pilatus wider Chriſtum; und

den Meſſias aufgetretenen feindlichen Mächten durch jene Perikope und machte ſie zugleich durch das Motiv, das er dem Pilatus unterſchob, dem Hauptgeſichtspunkt dienſtbar, Pilatus unter den Gegnern Jeſu als den relativ ſchuldloſeſten erſcheinen zu laſſen. Ganz beſonders intereſſant aber iſt die Perikope dadurch, daß an ihr deutlich zutage tritt, daß eine altteſtamentliche Stelle für ſich allein die Kraft haben konnte, die Phantaſie ſo ſtark anzuregen, daß unter Benutzung vorhandener Motive eine ganze Geſchichte herausgeſponnen werden konnte, die als Ganzes ein durchaus freies und ſelbſtändiges Produkt der Phantaſie des Schriftſtellers iſt und doch von ihm in völlig gutem Glauben (ἐπ' ἀληθείας Apg. 4, 27!) erzählt wird, weil er ſich durch das Alte Teſtament völlig gedeckt fühlt.

Zum Schluß müſſen wir noch der Barabbasperikope kurz gedenken. Daß ſie für die Evangeliſten von größter Wichtigkeit iſt, beweiſt ſchon die Ausführlichkeit der Berichte. Gegen ihre Hiſtorizität aber in der Form, in der ſie vorliegt, ſpricht allein ſchon die innerlich völlig undenkbare Art, wie Pilatus ſich von den Oberen und dem Volk drängen und treiben läßt. Dazu kommt, daß uns die Sitte, Oſtern einen Gefangenen loszulaſſen (Mark. 15, 6), ſonſt nirgends bezeugt iſt. Denkbar wäre ſie höchſtens als jüdiſche Sitte, etwa in dankbarer Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten, die man ja Oſtern feierte. Aber damit hätten wir die gleiche Undenkbarkeit wie beim Händewaſchen, daß Pilatus ſich einer jüdiſchen Sitte ſollte anbequemt haben. Dazu kommt die ganz offenkundige, ſtark hervorgehobene Kontraſtierung zwiſchen Jeſus, dem angeblichen „König der Juden", und dem Revolutionär Bar-Abbas (15, 7). Auf dieſen Kontraſt kommt dem Erzähler alles an: die ganze unheilbare Verſtockung des Judenvolkes kommt hier erſchreckend deutlich zum Vorſchein. Es will von einem unpolitiſchen Meſſias nichts wiſſen, es entſcheidet ſich für den politiſchen und geht daran zugrunde. So liegt der Sinn und Wert der Geſchichte durchaus in ihrem ſymboliſchen Charakter. Und dazu ſtimmt auch der Name: Jeſus, den Gott ſelbſt

dial. 103 bezieht Juſtin den „brüllenden Löwen" von Pſ. 22, 13 auf Herodes Agrippa und die ταῦροι V. 12 auf die Schriftgelehrten.

ſeinen Sohn nannte (Mark. 1, 11; 9, 7), ſteht ein anderer Jeſus (ſo im Syr. Sin. und anderen Handſchriften!), der auch „Sohn des Vaters“, בר־אבא heißt, als Antitypus gegenüber; dem wahren Meſſias, der von Pilatus ὁ λεγόμενος Χριστός (Matth. 27, 17. 22) genannt wird, der Antichriſt, der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας und υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2. Theſſ. 2, 3), und ihm jubelt das verblendete Volk zu. So faßt ſich das ganze Verhältnis zwiſchen Jeſus und ſeinem Volk hier in einem leicht verſtändlichen, ſymboliſchen Bilde zuſammen, ohne daß wir nötig hätten, auf andere Motive als die berührten hier zu rekurrieren. Vielleicht hat ſogar inſofern ein hiſtoriſcher Vorfall den Anlaß zu der Erzählung gegeben, als ja möglicherweiſe in jenen Tagen aus irgendeinem Anlaß ein notoriſcher Verbrecher freikam und nun die Gemüter der Jeſusgläubigen natürlich in Erregung geraten mußten, wenn ſie an das Geſchick ihres Meiſters dachten. Damit wäre dann der Anlaß zu jener Kontraſtierung und unmittelbaren Verbindung jener beiden Ereigniſſe gegeben geweſen. Aber auch ohne ſolch beſonderen Anlaß konnte der bloße Gedanke an den Juſtizmord, der an Jeſus begangen worden, und die Tendenz, den Frevel des Judenvolkes möglichſt zu unterſtreichen, den Grundgedanken der Erzählung leicht entſtehen laſſen.

Jedenfalls haben wir keine Veranlaſſung, wie Volkmar (Die Evangelien S. 591) will, auf das Alte Teſtament zurückzugreifen. Volkmar weiſt auf die zwei Böcke, die das Geſetz für den Verſöhnungstag vorſchreibt, hin. Lev. 16, 8—10 heißt es darüber: „Und Aaron ſoll über die beiden Böcke das Los werfen: ein Los für Jahve und ein Los für Aſaſel. Sodann ſoll Aaron den Bock, der durch das Los für Jahve beſtimmt worden iſt, herzubringen und ihn als Sündopfer herrichten. Der Bock aber, der durch das Los für Aſaſel beſtimmt ward, iſt Jahve lebendig darzuſtellen, damit man die Sühnegebräuche über ihn vollziehe und ihn dem Aſaſel in die Wüſte ſchicke.“ Wie hier das Los, ſo entſcheidet auch über Jeſu Geſchick nicht der feſte Wille deſſen, der die Macht hat, ſondern die Willkür. Und der Kontraſt der beiden Böcke, von denen der eine als Sündopfer Jahve geopfert wird, der andere dem Teufel in die Wüſte geſchickt, ließe ſich in der Tat geiſtreich

genug auf Jesus und Barabbas deuten. Aber da die Erzählung sich auch ohne diese Beziehung verstehen läßt und in ihr nichts auf diese alttestamentliche Quelle hinweist, werden wir diese an sich durchaus denkbare Beziehung nur als eine nachträgliche, geistreiche Parallelisierung, nicht aber als Quelle unserer Erzählung ansprechen dürfen. Erwähnt sei wenigstens noch, daß der Barnabasbrief (Kap. 7) zwar in Lev. 16 einen Typus auf Jesus sieht, aber beide Böcke in ziemlich gesuchter Typologie auf ihn deutet. Zu seiner Zeit hat also eine solche Deutung, wie sie Volkmar vorschwebt, noch nicht vorgelegen.

7. Jesu Kreuzigung.

Haben wir schon in dem ganzen Verlaufe der Leidensgeschichte den starken, geschichtsbildenden Einfluß des Weissagungsbeweises auf Schritt und Tritt konstatieren müssen, so ist a priori wahrscheinlich, daß dieser Einfluß sich noch gesteigert bemerkbar machen wird bei der Schilderung desjenigen Ereignisses, das als höchstes σκάνδαλον auf lange hinaus alles Denken und Empfinden der Christusgläubigen bestimmt hat: bei der Kreuzigung Jesu. Hat doch überhaupt erst dieses harte, unbegreifliche Schicksal des Meisters den Weissagungsbeweis, wie unsre erste Studie zeigte, geschaffen, der dem Glauben der jungen Gemeinde das feste Fundament und die unwiderlegbare Legitimierung, zugleich aber auch die beste apologetische Waffe in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bot. Was Wunder, wenn gerade die Kreuzigung immer wieder zu seiner Anwendung drängte und man dankbar jede Entdeckung im Alten Testament aufnahm, die auf das Gottgewollte dieses Ereignisses hindeutete. Um so dankbarer, als die positiven, geschichtlichen Erinnerungen dürftig genug waren. Die wichtigste Frage ist zunächst natürlich die nach den Augenzeugen.

a) Zeugen der Kreuzigung. Auch hier teilen sich die Evangelien wieder in die zwei Gruppen: Markus-Matthäus und Lukas-Johannes. Markus [1]) schließt den Bericht der Kreuzigung mit der Angabe (15, 40 f.): ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν

1) Ähnlich Matth. 27, 55 f. mit geringen Änderungen.

θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη, αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα. Diese Notiz ist von größter Wichtigkeit vor allem durch das, was sie nicht sagt. Mit keinem Worte wird der Jünger gedacht! Ihre Anwesenheit ist damit ausgeschlossen, denn die ausdrückliche Namhaftmachung der Frauen zeigt deutlich, wie stark das Interesse für die Zeugen der letzten Stunden des Herrn gewesen ist. Unvergeßlich gruben sich ihre Namen in die Erinnerung der Gemeinde ein. Daß die Jünger nicht zugegen waren, stimmt auch durchaus zu dem Fluchtbericht, der, wie wir sahen, historisch ist. All ihr Hoffen und Wünschen war jäh zusammengebrochen. Die Panik, die sich ihrer bemächtigt hatte, ließ sie gewiß erst in ihrer Heimat Galiläa wieder zur Besinnung kommen. Auch das läßt der älteste Bericht noch deutlich genug erkennen. Denn Flucht und Rückkehr nach Galiläa hängen in ihm untrennbar zusammen (Mark. 14, 27 f.; 16, 7. Matth. 26, 32; 28, 7 (10). 16). Ist erstere geschichtlich, dann auch letztere. In Galiläa findet infolge der Erscheinungen des Auferstandenen die Konstituierung der Christusgemeinde statt.

Demgegenüber erweist sich die Anschauung von Lukas-Johannes als eine spätere Zurechtlegung der Ereignisse. Für sie ist Jerusalem die selbstverständliche Geburtsstätte der ersten Christusgemeinde. Sie übergehen darum einfach die Rückkehr der Jünger nach Galiläa und ihre erneute Sammlung auf Grund der Erscheinungen daselbst [1]). Und selbstverständlich unterdrücken sie auch die Jüngerflucht, die zu ihrer Anschauung im Widerspruch stehen würde. Die Jünger bleiben einfach in Jerusalem, und hier erscheint ihnen Jesus. Das Wort, daß Jesus den Jüngern nach Galiläa vorausziehen werde, ändert Luk. 24, 6 einfach dahin um, daß Jesus, „als er noch in Galiläa war", sein Leiden und Auferstehen vorausverkündet habe. Und so sind denn auch bei Lukas-Johannes die Jünger selbstverständlich unter den Kreuzigungszeugen zu denken.

1) Abgesehen von dem Nachtrag Joh. 21.

Luk. 23, 49 berichtet, *πάντες οἱ γνωστοί* hätten dageſtanden, und Johannes nennt außer den Frauen, auf die er ebenſowenig wie Lukas verzichten mag, ausdrücklich den „Jünger, den er lieb hatte“ (19, 26). Er geht ſogar noch einen Schritt weiter als Lukas über die älteſte Überlieferung hinaus. Denn während Lukas beibehält, daß ſie nur *ἀπὸ μακρόθεν* zugeſehen hätten, läßt Johannes die Zeugen am Kreuze ſtehen.

Auch hier zeigt ſich nun aber wieder, daß die Evangeliſten in ihrer Geſchichtſchreibung da, wo ſie die Berichte ihrer Vorgänger weſentlich änderten, zumeiſt ſich legitimiert fühlten durch das Alte Teſtament. Die Worte des Lukas (23, 49): *εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν* lehnen ſich nämlich wörtlich an zwei Pſalmſtellen an. Pſ. 88, 8 LXX leſen wir: *ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ᾽ ἐμοῦ* und Pſ. 38, 11 LXX: *οἱ ἐγγιστά μου μακρόθεν ἔστησαν*. Die *γνωστοί* vor allem machen die Anlehnung unzweifelhaft. In dieſen, ſchon wegen der 1. Perſon meſſianiſch zu deutenden Pſalmworten fand Lukas offenbar die Legitimierung ſeiner Auffaſſung. Gleichzeitig ſehen wir auch hier wieder ein Beiſpiel, wie dieſe Art der Geſchichtſchreibung, wo es not tut, dem altteſtamentlichen Text mit leiſer Hand etwas nachhilft, um ihn für die Verwendung gefügiger zu machen. Denn das *πάντες* fügt Lukas aus Eignem im Intereſſe ſeiner Anſchauung hinzu und ſtellt dieſe Reproduktion des Schriftwortes der Notiz voran, daß auch Frauen zugegen waren. Er hütet ſich aber wohl, ſie namentlich aufzuführen, um dadurch nicht den Eindruck der ihm wichtigeren Notiz zu ſchwächen, daß *πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ* dabei geweſen waren.

Iſt nun aber Lukas vom Alten Teſtament abhängig, dann erhebt ſich ſofort die Frage, ob nicht auch Markus ſchon zu ſeiner Bemerkung, daß die Frauen *ἀπὸ μακρόθεν* zugeſehen hätten, durch Pſ. 38, 11 veranlaßt worden iſt. Dann wäre damit natürlich die Geſchichtlichkeit ſeiner Notiz in Frage geſtellt, und ſie gehörte in die Reihe derjenigen Züge, die die völlige Verlaſſenheit des leidenden Meſſias malen ſollten, hier dadurch, daß man die Seinen in die Ferne rückte. Doch die Abhängigkeit vom Alten Teſtament iſt hier nicht wahrſcheinlich, denn im Verbum und vor allem im

Subjekt fehlt die Berührung. Es iſt aber nicht zu verſtehen, wie Markus ohne poſitive Überlieferung dazu gekommen ſein ſollte, die Jünger auszuſchalten und an ihre Stelle die Frauen einzuſetzen. Wäre der Pſalm für ihn die Quelle geweſen, dann hätte er, wie wir das bei Lukas ſehen, ſicher in erſter Linie bei dem Maskulinum an die Jünger gedacht, zumal von Frauen in dem Pſalm überhaupt mit keinem Wort die Rede iſt.

Dann ſtellt ſich aber die Sachlage folgendermaßen dar: Die Notiz des Markus iſt hiſtoriſch, Lukas aber wurde durch das *ἀπὸ μακρόθεν* des ihm vorliegenden Markustextes an die beiden, inhaltlich nach derſelben Richtung weiſenden Pſalmworte erinnert, die ihm darum ſehr willkommen waren, weil er dadurch ſeine von Markus ſtark abweichende Darſtellung der auf Jeſu Tod folgenden Ereigniſſe hiermit implicite legitimierte, inſofern als er nun das Verbleiben der Jünger in Jeruſalem einfach vorausſetzen durfte.

Auch die Schlußnotiz des Markus, daß noch viele andere Frauen, die mit ihm nach Jeruſalem hinaufgezogen waren, dabei geweſen ſeien, wird hiſtoriſch ſein. Es war ja „ihr" Prophet, der da draußen am Kreuze hing. So wird man ihm mitleidig und erſchüttert noch einen Blick gegönnt haben. Nur die drei Jüngerinnen, die ja am letzten Mahl nicht teilgenommen hatten, alſo wohl in der Stadt geblieben und von den Ereigniſſen völlig überraſcht worden waren, mögen ausgeharrt haben, ſolange es ging, um dann den Jüngern die Kunde von ſeinem Hinſcheiden zu überbringen.

b) Der Gang nach Golgotha. Lukas allein berichtet (23, 27—31), daß Jeſu *πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν, αἳ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν*, gefolgt ſei und daß Jeſus ſich unter düſteren Zukunftsprophezeiungen dieſe Totenklage verbeten habe. Schon das Schweigen von Markus-Matthäus läßt erkennen, daß wir es hier mit einem jüngeren Zuwachs der Erzählung zu tun haben. Das Mitgefühl ſtimmt auch nicht zu V. 18: „es ſchrie aber die ganze Maſſe zuſammen: zum Tode mit dieſem". Die römiſchen Soldaten würden auch ſchwerlich einem wegen Hochverrats zum Tode Verurteilten erlaubt haben, auf dem Wege zur

Richtstätte sich in längerer Rede an das Volk zu wenden, mußten sie doch unter Umständen mit einem Befreiungsversuch und Aufruhr rechnen. Erwies sich ferner die ganze Verhandlung vor Pilatus als dichterische Konstruktion, so ist die Anwesenheit einer großen Volksmenge sowieso unwahrscheinlich. Die auf sicherer Überlieferung beruhende Tatsache, daß Jesus in der Nacht verhaftet und am Morgen darauf bereits gekreuzigt worden ist, läßt vielmehr darauf schließen, daß der Statthalter schnelle Justiz für am Platze hielt, um jeden Widerstand der Galiläer durch die vollendete Tatsache der Kreuzigung ihres Propheten im Keime zu ersticken. Der Zwang des Unabänderlichen löscht auch die feurigste Begeisterung. Auf die uns im Talmud bezeugte jüdische Sitte [1]: non planxerunt eductum ad supplicium, sed interius luxerunt in corde, sei endlich wenigstens nebenbei noch hingewiesen.

Die Worte, die Lukas Jesus in den Mund legt, erweisen sich deutlich als seine Zutat. Sie gehören ersichtlich in den Zusammenhang der sogenannten apokalyptischen Reden Jesu (Mark. 13 Par.), und Lukas hat das Stück hier eingeschoben, ohne sich freilich die Mühe zu geben, es genauer in den Zusammenhang einzupassen. Denn V. 29 verläßt Jesus plötzlich die durch den Anlaß gebotene direkte Anrede an die „Töchter von Jerusalem" und redet bis zum Schluß im Stile der reinen Prophezeiung in der 3. Person Pluralis weiter: „Denn siehe es kommen Tage, an welchen sie sagen werden. ... Hierauf werden sie anfangen zu sagen. ..." Er hat also gar nicht mehr die gegenwärtige Zuhörerschaft im Auge. Ein Vergleich mit Luk. 21, 23; Matth. 24, 19 zeigt, daß wir hier in der Tat ein versprengtes apokalyptisches Stück vor uns haben, das Lukas zur Ausmalung der von ihm erzählten Episode des Auszuges aus Jerusalem benützt, die für ihn offenbar als das Gegenstück zur Einzugsgeschichte (19, 41—44) von besonderer Wichtigkeit ist, wie die Ähnlichkeit des Inhalts beweist. Denn auch beim Einzug in Jerusalem läßt er allein Jesus eine Drohweissagung aussprechen.

---

1) Keim III, 402, Anm. 3.

Woher iſt ihm nun aber die Idee zu ſeiner Erzählung gekommen? Er gibt uns durch ſeine geſchraubte Ausdrucksweiſe: „es folgte ihm aber eine große Schar des Volks und von Weibern“ einen Fingerzeig, daß er hier von irgendeiner Vorlage abhängig iſt. Daß es keine andre als eine altteſtamentliche ſein kann, verſteht ſich von ſelbſt. Und ſie findet ſich in Sach. 12, 10—14. Die Stelle war wegen V. 10, wo dem Urtext entſprechend εἰς ὃν ἐξεκέντησαν zu leſen iſt, eine der wichtigſten Schriftſtellen für die Kreuzigung und hat uns bei der Unterſuchung des johanneiſchen Berichtes vom Lanzenſtich bereits beſchäftigt. Sie gibt nun auch Lukas zu ſeinem Bericht Veranlaſſung. Denn ſie redet davon, daß „an jenem Tage“, natürlich alſo nach V. 10 am Tage der Kreuzigung Gott ein πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ über die Bewohner Jeruſalems ausgießen werde, und daß ſie ihn (den Meſſias) wie einen eingeborenen Sohn beklagen würden (κόψονται wie Luk. V. 27 ἐκόπτοντο!), ja daß jedes Geſchlecht beſonders und die Frauen beſonders (καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν καθ' ἑαυτάς), wie fünfmal verſichert wird, um ihn klagen ſollten. Hier haben wir unzweifelhaft die Quelle der Erzählung des Lukas vor uns, wie vor allem auch die auffällige, beſondere Hervorhebung der γυναῖκες beweiſt. Bei dem eminent meſſianiſchen Charakter der Sacharjaſtelle bedachte ſich Lukas, trotz des ſich daraus ergebenden Widerſpruchs zur Barrabasepiſode, um ſo weniger, die ihr zugrunde liegende Vorſtellung in ſeinen Bericht aufzunehmen, als ja damit das Verhalten der Juden in ein milderes Licht trat, die, wie wir früher ſchon ſahen, nach ihm „in Unwiſſenheit“ (Apg. 3, 17) handelten, d. h. aus dem göttlichen Zwang der Erfüllung der Weisſagungen heraus (Apg. 4, 28). Er verſäumt darum auch nicht — wiederum als einziger unter den Evangeliſten — am Ende des Kreuzigungsberichtes, nachdem Jeſus verſchieden, zu verſichern (23, 48): „und die ganze Menge, die zu dieſem Schauſpiel gekommen war, wie ſie ſahen [1]), was geſchehen, ſchlugen ſie an die Bruſt und kehrten um.“

Hier wie in Matth. 27, 32 (ἐξερχόμενοι) und Joh. 19, 17

1) Das θεωρήσαντες ſtammt aus Pſalm 22, 7.

(ἐξῆλθεν) leuchtet offenbar die Vorstellung durch, daß Jesus außerhalb der Stadt gekreuzigt worden ist. Wo Golgotha lag, ist nicht mehr auszumachen. Unter diesen Umständen gewinnt eine Bemerkung des Hebräerbriefes (13, 11 f.) an Bedeutung. Da heißt es unter direktem Hinweis auf Lev. 16, 27: „Denn die Leiber der Tiere, deren Blut für Sünde durch den Hohenpriester in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt; darum hat auch Jesus, auf daß er das Volk heilige durch sein eigenes Blut, außerhalb des Tores gelitten." Hier sehen wir deutlich, daß in der Verlegung der Kreuzigungsstätte vor die Tore der Stadt ein dogmatisches Interesse lebendig gewesen ist. Die Typologie des alttestamentlichen Versöhnungsopfers von Lev. 16 mußte auch ohne eine bestimmte Nachricht zu einer solchen Lokalisierung führen. Vermutlich hat diese Vorstellung auch die Wiedergabe des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern beeinflußt, wo es (Mark. 12, 8) heißt, daß sie auch den Sohn töteten καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος, wenn man unter dem Weinberg Zion versteht (vgl. Jes. 5). Hätten die Juden damals noch das Recht der Urteilsvollstreckung besessen, so hätten sie sich ja selbstverständlich nach der Gesetzesbestimmung Deut. 17, 5 gerichtet, wonach Verbrecher vor dem Tore gesteinigt werden mußten. Ob Pilatus aber in dieser Beziehung ihnen entgegengekommen ist, wir also in jener Notiz eine historische Erinnerung zu sehen und Golgotha außerhalb der damaligen Stadtmauer zu suchen haben, ist bei dem offenbaren typologischen Interesse, das man daran nimmt, nicht ohne weiteres sicher.

In einem Punkte differieren übrigens die Nachrichten stark, ob nämlich das Kreuz, wie die Synoptiker berichten, von Simon von Kyrene, den die Soldaten dazu pressen, getragen worden sei, oder ob Jesus selbst es getragen habe, wie Johannes (19, 17) ausdrücklich betont (βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν). Wir werden, schon wegen der bestimmten Angabe dreier Namen, nicht zweifeln, daß hier Markus eine historische Erinnerung wiedergibt; die beiden Söhne des Simon, Alexander und Rufus, werden wohl wegen der Hilfe, die ihr Vater dem ermatteten Heiland bringen durfte,

in der älteſten Gemeinde in beſonderem Anſehen geſtanden haben. Johannes zeigt auch hier wieder, wie ſouverän er mit der Geſchichte umſpringt, wenn dogmatiſche Intereſſen bei ihm in Frage kommen. Ihm erſchien eine ſolche Schwäche und Paſſivität des Logoschriſtus undenkbar, der überall ſelbſt im gegebenen Moment handelt und ſich weder drängen noch von den Ereigniſſen überraſchen läßt (2, 4. 7; 7, 6. 8. 10; 12, 27; 13, 27; 16, 4. 32; 17, 1; 18, 4; 19, 11. 28). Vielleicht liegt auch in jener Negierung des ſynoptiſchen Berichts ſchon eine Polemik gegen gewiſſe Gnoſtikerkreiſe vor, die nach Iren. I, 24, 4 behaupteten, in Wirklichkeit ſei jener Simon an Stelle Jeſu gekreuzigt worden. Jedenfalls hat die Darſtellung des Johannes auch ſonſt ihre Vertreter: Tertullian (adv. Marc. 3, 18, adv. Jud. 13) beruft ſich dafür, daß Jeſus ſein Kreuz ſelbſt trug, auf Gen. 22, 6, wonach Iſaak das Holz, das für ſeine Opferung beſtimmt war, ſelbſt auf den Berg getragen habe [1]), und die Altercatio Simonis (6, 25) ſieht darin eine Erfüllung von Jeſ. 9, 6 (*οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ*). Ob nun Johannes ſelbſt durch ein Schriftwort zu ſeiner abweichenden Darſtellung veranlaßt worden iſt, oder ob man erſt nachher, was wahrſcheinlicher iſt, den Schriftbeweis dafür ſuchte und fand, wird ſchwer auszumachen ſein. Sicher iſt jedenfalls, daß ſchon ſeine Chriſtologie für ſich allein Johannes veranlaſſen mußte, auch ohne ein beſonderes Wort des Alten Teſtaments die Synoptiker zu korrigieren. Schwer wäre es ihm aber gewiß nicht gefallen, wenn er gewollt hätte, auch den Schriftbeweis für ſeine Anſchauung zu führen. Denn aus der Schrift ließ ſich bei einigem Scharfſinn, wie ein Blick in den Galater-Hebräer-Barnabasbrief oder Juſtin belehrt, alles beweiſen. Intereſſant iſt übrigens noch, daß auch bei den Synoptikern die johanneiſche Vorſtellung gelegentlich durchklingt, indem Jeſu Wort von der Selbſtverleugnung (Matth. 10, 38 f.; 16, 24) durch den Gedanken an die Kreuztragung Jeſu [2]) erſichtlich in der Formulierung

1) Nach Feigel 21 findet ſich die gleiche typologiſche Deutung von Iſaaks Opferung auch in Melitos Fragmenten.

2) Ein Stück Weges hat er es ja auch nach den Synoptikern getragen.

beeinflußt worden ist, ein Beweis für den praktischen, paränetisch-ethischen Wert dieser Vorstellung.

c) Die Art der Kreuzigung. Mark. 15, 24 und Matth. 27, 35 berichten uns nichts als die nackte Tatsache, daß Jesus gekreuzigt worden sei [1]), ohne irgend etwas Genaueres mitzuteilen. Erst aus den Auferstehungsberichten des Lukas und Johannes erfahren wir Genaueres, aber auffälligerweise differieren beider Nachrichten. Denn Luk. 24, 39 lesen wir: „Sehet meine Hände und meine Füße an, daß ich es selbst bin" (vgl. V. 40). Hier liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, daß man Jesu Hände und Füße ans Kreuz nagelte. Joh. 20, 25 dagegen spricht Thomas: „Wenn ich nicht an seinen Händen die Nägelmale sehe und meinen Finger in das Nägelmal lege und meine Hand in seine Seite, so glaube ich nimmermehr." Und als Jesus den Jüngern wieder erscheint, spricht er zu Thomas (V. 27): „Lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite und werde nicht ungläubig, sondern gläubig." Nach dem 4. Evangelisten sind also abgesehen von der Seitenwunde, die er, wie wir sahen, aus dem Alten Testament erschlossen hat, nur die Hände Jesu angenagelt [2]) gewesen.

Aus dem Schweigen von Markus-Matthäus und dem Differieren von Lukas-Johannes ergibt sich danach unausweichlich, daß eine bestimmte, genaue Überlieferung über die Art der Kreuzigung nicht vorhanden gewesen ist. Wir wissen also nichts darüber, um so weniger, als eine allgemein übliche Methode der Kreuzigung nicht existierte [3]). Wie kommen aber dann Lukas und Johannes zu ihren bestimmten, voneinander abweichenden Angaben? Haben sie sich einfach nach Willkür für eine der möglichen Arten der Kreuzigung entschieden? Das ist nach der uns bisher immer wieder entgegengetretenen Gebundenheit ihrer Geschichtschreibung an dogmatische oder durch das Alte Testament bedingte Vorstellungen wenig wahrscheinlich. Wir werden vielmehr gerade an

1) Vgl. auch Luk. 23, 33; Joh. 19, 18.

2) An eine Annagelung denkt irgendwie auch Paulus Kol. 2, 14. τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον ... προσηλώσας ... τῷ σταυρῷ.

3) Vgl. die Literatur bei Feigel 65 f.

dieſem entſcheidenden Punkte vermuten dürfen, daß ſie für ihre Darſtellung, da die geſchichtliche Überlieferung ſchwieg, durch das Alte Teſtament veranlaßt ſein werden.

Und in der Tat gab der berühmte 22. Pſalm über dieſen wichtigen Punkt die wünſchenswerteſte Auskunft. Dort fand man (V. 16) den deutlichſten Hinweis auf die Kreuzigung: ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. Juſtin nennt die Juden blind und unverſtändig [1]), die ſich der Stringenz des darin liegenden Beweiſes der Meſſianität Jeſu entziehen wollen. Damit war für die, die den 22. Pſalm meſſianiſch deuteten, die Frage entſchieden, daß Jeſu Hände und Füße ans Kreuz genagelt worden waren [2]). Und in dieſem Sinne hat ſich auch Lukas entſchieden, trotzdem er den 1. Vers dieſes Pſalmes: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ nicht wie Markus-Matthäus Jeſus in der Todesſtunde in den Mund legen mochte, ſondern durch ein anderes Wort (23, 46) erſetzte. Offenbar ſcheut ſchon er davor zurück, die durch das Alte Teſtament nahegelegte, völlige Gottverlaſſenheit des leidenden Meſſias bis in die äußerſte Konſequenz durchzuführen, wie er ja auch die Gethſemaneſzene ſtark gekürzt hat und auch ſonſt (vgl. Nr. 2 dieſes Abſchnitts) den Zwang der ſtarr dogmatiſchen Vorſtellung zu mildern geneigt iſt.

Völlig unmöglich iſt die Annahme dieſer Vorſtellung der Gottverlaſſenheit für den 4. Evangeliſten nach dem ganzen Charakter ſeiner Chriſtologie. Er reduziert darum das Leiden des Chriſtus, ſoweit er kann (der Seitenſtich erfolgt erſt nach dem Tode), und er verzichtet darum lieber auf die Verwertung des auch von ihm ſonſt (19, 24) meſſianiſch gedeuteten Pſalms für dieſen Zweck. Vermutlich iſt für ihn eine andre meſſianiſch gedeutete Stelle [3]) maßgebend geweſen: Jeſ. 65, 2. Dort hieß es: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντι-

1) Dial. 97, vgl. 104; Ap. I, 35, 7; Tertull. adv. Marc. 3, 19; adv. Jud. 10.

2) Nach Kautzſch iſt der maſorethiſche Text כארי eine jüdiſche Fälſchung, die ſich polemiſch gegen die chriſtliche Ausdeutung des כארו richtet.

3) So verſtanden Barn. 12, 4; Juſtin, Ap. I, 35; dial. 97; Tertull. adv. Marc. 3, 10.

λέγοντα τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Die Beziehung der Stelle auf die Kreuzigung lag nahe genug, sieht doch Justin [1]) einen Typus auf das Kreuz darin, daß Moses in der Amalekiterschlacht (Ex. 17, 11) die Arme ausgestreckt hielt. Da der Prophet aber nur von den χεῖρες redete, entnahm man ihm ohne weiteres [2]) die Vorstellung, daß nur Jesu Hände ans Kreuz geheftet waren.

Daß in der Tat das Alte Testament bei dem Fehlen einer historischen Überlieferung zu gänzlich differierenden, ja entgegengesetzten Anschauungen Veranlassung geben konnte, dafür sei zum Beweise hier anhangsweise auf folgendes hingewiesen. Bekanntlich geben die Evangelien uns an keiner Stelle eine Notiz über das äußere Aussehen Jesu. Und doch kann man verstehen, daß die Gläubigen darüber gern eine authentische Auskunft gehabt hätten. Wo sollte man sie aber anders finden können als im Alten Testament? Hieß es nicht Jes. 53, 3: τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον? Danach mußte man sich Jesu Aussehen als häßlich denken [3]). Doch dem gegenüber beriefen sich andere darauf, daß es Psalm 45, 2 hieß [4]): ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, und dachten sich Jesum als Schönsten unter den Menschenkindern. So gehen die beiden sich diametral gegenüberstehenden und in der Geschichte der Kunst immer wieder hervortretenden Auffassungen des Aussehens Jesu auf zwei messianisch gedeutete Stellen des Alten Testaments zurück, und es war dem Belieben des einzelnen überlassen, nach welcher Stelle er sich richten wollte. In solchem Falle wird die Willkür dieser ganzen Betrachtungsweise besonders deutlich. Ähnlich wie hier aber stand es auch mit der Frage nach der Art der Kreuzigung Jesu. Auch hier mußten sich aus dem Alten Testament verschiedene Auffassungen ergeben.

d) Die beiden Verbrecher. Alle vier Evangelisten berichten übereinstimmend, daß mit Jesus gleichzeitig noch zwei

1) Dial. 90 f. 97. 111.

2) Vgl. auch das Petrusevangelium V. 21 und Cyrill. cat. 13, 27 (nach v. Schubert S. 53).

3) So z. B. Justin, dial. 85, 88, 100 und viele andere.

4) So z. B. Augustin epist. 205, 146, vgl. Bavassor: de forma Christi. Paris 1449.

λῃσταί (Markus-Matthäus) oder κακοῦργοι (Lukas) gekreuzigt worden ſeien. An ſich gäbe die Notiz zu keinerlei Bedenken Anlaß. Doch findet ſich in manchen Texten Mark. 15, 27 der Zuſatz: καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, und ſo erhebt ſich, wenn auch der Zuſatz textkritiſch nicht zu halten iſt, die Frage, ob die Notiz vielleicht aus der angezogenen Stelle Jeſ. 53, 12 erſchloſſen worden iſt. Das iſt nicht wahrſcheinlich. Denn aus den Worten der LXX: καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη ergibt ſich doch nur bei einer gewiſſen Künſtelei die Vorſtellung, daß Jeſus in der Mitte zwiſchen zwei Übeltätern gekreuzigt worden ſei. Für ſich, ohne beſonderen Zwang, ergab ſich aus dem Text doch höchſtens die Vorſtellung, daß Jeſus wie ein Verbrecher behandelt und angeſehen worden ſei [1]). Anders war es, wenn wirklich überliefert war, daß mit Jeſus noch zwei andere gekreuzigt worden waren. Dann ließ ſich hinterher bei der am Wort hängenden, äußerlichen Schrifterklärung ohne weiteres in der Prophetenſtelle eine Weisſagung auf dieſe Tatſache ſehen, konnte man ſich doch da mit der oberflächlichſten Berührung begnügen. Die Tatſache kann aber ſehr wohl durch die Frauen überliefert ſein, die auch aus der Ferne die drei Kreuze natürlich bemerken mußten. Daß das Synedrium an einem Tage niemals mehr als einen Verbrecher verurteilte und hinrichten ließ, macht dabei gar nichts aus, da ja mit keinem Wort geſagt wird, daß das Synedrium ſie verurteilt habe. Pilatus wird die Gelegenheit benutzt haben, ſich zugleich [2]) dieſer zwei Geſellen, die aus irgendeinem Grunde ihr Leben verwirkt hatten, zu entledigen. Und es iſt eine der bitterſten Ironien der Weltgeſchichte, daß Jeſus, der Perſon gewordene kategoriſche Imperativ [3]), inmitten zweier Verbrecher am Schandpfahl ſterben mußte.

1) Gegen Feigel S. 62 f. Vgl. für dieſe Deutung Luk. 22, 37: „Denn ich ſage euch: es muß dies an mir erfüllt werden, was geſchrieben ſteht, nämlich: und er ward unter die Übeltäter gerechnet; denn was ſich auf mich bezieht, geht in Erfüllung.“ Hier bezieht Lukas das Wort deutlich auf die bevorſtehende Verhaftung (vgl. V. 33 f.).

2) Vgl. die ähnliche Situation Apg. 27, 1.

3) Vgl. meine pſychologiſche Studie: Jeſu Perſönlichkeit. Halle. Marhold 1908.

Anders steht es nun aber mit dem Anhang, der sich bei Lukas 23, 35—43 findet. Hier beginnt schon die Legende ihre Ausschmückung, die ein begreifliches Interesse an den beiden Verbrechern nahm, mehr noch als an Simon (resp. Cyrene) sogar ihre Namen ersann und kommunizierte. Beginnen sich Matthäus-Markus damit zu erklären, daß die beiden wie die Juden Jesum geschmäht hätten, so konstruiert sich Lukas, wie sich auch sonst gerade bei ihm solche konstruierenden Pairs finden: Maria und Martha (10, 38—42), der Pharisäer Simon und das sündige Weib (7, 36—50), seine Umdichtung der Salbung in Bethanien, die Gleichnisse vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14), vom barmherzigen Samariter (10, 29—37), vom verlorenen Sohn (15, 11—32), vom reichen Mann und armen Lazarus (16, 19—30) und z. T. Höchst wahrscheinlich ist dabei, wie neuerdings wieder Spitta (S. 62 mehr, daß Lukas zu seiner Ausmalung durch die mosaisch gefaßte Geschichte von Joseph im Gefängnis veranlaßt worden ist. Wie hier Jesus dem einen Verbrecher das Paradies verheißt, so verheißt Joseph dem gefangenen Mundschenk Erlösung aus dem Gefängnis und des Königs Gnade, während der Bäcker gehenkt wird. Daß aber Lukas wirklich diese Geschichte (Gen. 40) verschwebt, beweist, daß er statt von σταυρωθέντες hier (23, 39) von κρεμασθέντες (Gen. 40, 22: ἐκρέμασε) redet und Josephs Bitte an den Mundschenk (V. 14): ἀλλὰ μνήσθητί μου διὰ σεαυτοῦ, ὅταν εὖ γένηταί σοι mit zum Teil wörtlichem Anklang dem gläubig gewordenen Verbrecher in den Mund legt (V. 42): μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, ihm zugleich damit höchst unmotiviert den Glauben an Jesu Parusie vindizierend.

e) Die Verlosung der Kleider. Mark. 15, 24 Par. lesen wir die kurze Notiz: καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. Johannes übernimmt das mit einer Änderung, die uns noch beschäftigen wird, fügt dann aber (19, 24) feierlich hinzu: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον

1) Z. B. Justin, dial. 126.

κλῆρον. οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν, trotzdem ſie doch, darf man in ſeinem Sinne ergänzen, keine Ahnung davon hatten, daß ſie dadurch eine göttliche Weisſagung erfüllten. Vergleichen wir nun die dem berühmten 22. Pſalm (V. 18) entnommene Stelle mit dem Text des Markus, ſo ſehen wir ſofort, daß Markus den Pſalmtext beinahe wörtlich ausſchreibt. Damit iſt aber nach der ganzen bisherigen Unterſuchung das Urteil nicht zu umgehen, daß der Pſalm auch für dieſen Bericht die Quelle gebildet hat. Markus erzählt darum auch einfach mit den Worten des Pſalms, ſo etwa wie die Synoptiker die Logiaquelle einfach für ihre Zwecke ausſchreiben. Das Alte Teſtament war eben für die ganze evangeliſche Geſchichtſchreibung je länger je mehr zur wichtigſten und authentiſchen Quelle des Lebens Jeſu geworden, die man benutzte wie nur irgendeinen Augenzeugenbericht, ja die unter Umſtänden höheren Wert für ſich in Anſpruch nehmen konnte. Daß die Kleider römiſcher Verbrecher den Urteilsvollſtreckern zufielen, kann die Hiſtorizität des Vorganges nicht beweiſen, da von einer dabei üblichen Verloſung, die für die Evangeliſten doch allein in Frage kommt, uns nirgends etwas überliefert wird; man machte die bewegliche Habe des Hingerichteten naturgemäß zu Geld und verteilte dies nach beſtimmtem Prozentſatz.

Auch hier hat ſich nun der 4. Evangeliſt veranlaßt geſehen, die Weisſagung noch genauer zu erfüllen als die Synoptiker. Während dieſe dem poetiſchen Stilmittel des Parallelismus membrorum dadurch gerecht werden, daß ſie bei der Umwandlung des Verſes in Erzählung die eine Hälfte zur exegetiſchen Erklärung der andern machen und ſie darum einfach partizipialiſch anfügen, hält ſich Johannes genau an den Wortlaut und konſtruiert zwei verſchiedene Handlungen [1]) daraus: 1) die 4 Kleidungsſtücke Jeſu (Oberkleid, Gürtel, Kopftuch und Sandalen) verteilen die 4 Soldaten (vgl. Apg. 12, 4) untereinander, um die erſte Hälfte des Pſalmwortes zu erfüllen: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, 2) über den koſtbaren, ungenähten und ganz durchgewebten Leib-

1) Ev. Petri V. 12; Barn. 6, 4; Juſtin, Ap. I, 35, 8; dial. 97, 104 ſtimmen dagegen auch mit den Synoptikern überein.

rock dagegen laſſen ſie, offenbar weil ſie ihn nicht zerſchneiden wollen, das Los entſcheiden, in unwiſſender Erfüllung der zweiten Hälfte: *καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.* So wird in einer den Text völlig mißverſtehenden Exegeſe aus dem Alten Teſtament Geſchichte geradezu herausgeſponnen. Daß aber der ganze ſo gewonnene Bericht für den Evangeliſten von beſonderer Wichtigkeit geweſen iſt, zeigt ſchon die weitſchweifige Ausführlichkeit der Erzählung gegenüber der kurzen ſynoptiſchen Notiz. Und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir, ähnlich wie wir es bei dem Bericht vom Lanzenſtich fanden, ſein Hauptintereſſe nicht allein in der peinlicheren Erfüllung der Weisſagung ſehen, ſondern in dem merkwürdigen, ſtark hervorgehobenen und nach der ganzen ſonſtigen Art des Evangeliſten gewiß ſymboliſch gemeinten Bericht von dem *χιτὼν ἄραφος* [1]). Dieſer Zug iſt ihm das Wichtigſte, und die genauere Schrifterfüllung dient hier nur zu ſeiner Stütze. Deutlich iſt auch wieder, daß, wo es irgend geht, das Alte Teſtament zur Legitimierung ſpezieller Fündlein und Lieblingsgedanken herangezogen wird. Auch mit dem *χιτὼν ἄραφος* wollte der Evangeliſt unzweifelhaft in ſymboliſcher Verhüllung einen beſtimmten Gedanken ausdrücken. Und es iſt wohl noch möglich, ſeinem Gedanken nachzuſpüren.

Lev. 21, 10 finden wir nämlich die merkwürdige Geſetzesbeſtimmung, daß der Hoheprieſter, der mit dem *ἔλαιον τοῦ χριστοῦ* geſalbt iſt, ſeine Kleider nicht zerreißen darf. Dieſe Stelle iſt für die von Joſephus [2]) bezeugte Sitte maßgebend geweſen, daß der Hoheprieſter ein aus *einem* Stück beſtehendes Unterkleid (*οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων ὥστε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι* vgl. das *ἄραφος* bei Johannes) getragen habe. Nun deutet Philo [3]) dies Gewand, offenbar weil es nicht aus mehreren einzelnen Stücken beſtand (vgl. Joh. 19, 23: *ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου*) auf den Logos, der als *δεσμὸς τῶν πάντων ... συνέχει τὰ μέρη πάντα.* So wird wohl auch der Evangeliſt zum Schluß noch einmal ſymboliſch in dieſem *χιτὼν ἄραφος* haben hinweiſen wollen

1) Vgl. das Blut und Waſſer beim Lanzenſtich.

2) Ant. III, 7, 4.

3) De prof. 20; vgl. de ebriet. 21.

auf ſeinen Logoschriſtus, von dem er gleich 1, 3 ſagt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* Und im 15. Kapitel läßt er im Gleichnis vom Weinſtock Jeſus auch den Gedanken der untrennbaren Einheit zwiſchen ihm und der Jüngergemeinde ausſprechen (V. 5): *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.* So iſt für den 4. Evangeliſten der Logoschriſtus in der Tat das Einheitsband der Welt im allgemeinen und der Gemeinde im beſonderen, und bei dem beſonderen Geſchmack jener Zeit an Allegorien ſelbſt abſtruſeſter Art würde es gar nicht verwunderlich ſein, wenn er im Anſchluß an Philos Deutung der Levitikusſtelle [1]) hier zum Schluß dieſen ihm wertvollen Gedanken in geheimnisvoll geiſtreicher Verhüllung den Leſern darbot. Das Pſalmwort gab ihm ja ſowieſo die äußere Legitimierung dafür.

f) Die Tränkung Jeſu. Alle Evangeliſten berichten, daß man Jeſus getränkt habe, aber ihre Berichte gehen faſt in jeder Beziehung auseinander, wie ſchon Strauß richtig geſehen hat. Weder iſt auszumachen, wann man ihn tränkte (Luk. 23, 36 und Joh. 19, 28—30 nach der Kreuzigung, Mark. 15, 23. 36, Matth. 27, 34. 48 vorher und nachher), noch wer es tat (die Soldaten oder die Juden), noch worin der Trank beſtand (Wein mit Myrrhe bzw. Galle oder Eſſig), noch zu welchem Zweck man es tat (aus Mitleid oder Spott), noch warum es Jeſus ablehnte (vgl. Mark. 23 und Matth. 34 *γευσάμενος*!). Gemeinſam iſt allen Berichten nur die Tränkung ſelbſt. Sollte ſie auf den Bericht der Frauen zurückgehen, was an ſich nicht unmöglich iſt, ſo ſind doch alle Einzelheiten auf Rechnung der Evangeliſten zu ſetzen.

Nun erregt aber auch hier wieder der Wortlaut des 4. Evangeliſten den Verdacht, daß der Bericht aus dem Alten Teſtament erſchloſſen iſt. Joh. 19, 28—30 heißt es: *μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ*, und nachdem er mit Eſſig, den man ihm auf Yſop reicht,

1) An den „bunten Rock" Joſephs, Gen. 37, 3 (*χιτὼν ποικίλος*), ſ. Feigel 36, iſt wohl nicht zu denken, da im Kontext keinerlei denkbare Beziehung auf unſere Epiſode liegt.

getränkt ist, stirbt er mit dem Wort: τετέλεσται. Schon früher hat uns diese Stelle des Ysops wegen, der durch die Passahtypologie veranlaßt ist, beschäftigt. Das τετέλεσται hat nun unzweifelhaft neben der Erfüllung seiner Erlösungstat im Sinne des Evangelisten zugleich die Schrifterfüllung im Auge. Und die Worte sind so gewählt, daß man sie so verstehen muß, daß Jesus im letzten Grunde der Schrifterfüllung wegen um Stillung seines Durstes gebeten habe, bewußt seine Aufgabe auch in dieser Beziehung bis zum letzten erfüllend. Welche Schriftstelle aber kann ihm vorgeschwebt haben? War irgendwo davon die Rede, daß der Messias die Qual des Durstes empfinden sollte? Nun, deutlich genug sprach davon der 22. Psalm, der ja für die Leidensgeschichte von größter Wichtigkeit war, in V. 15: ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου, καὶ ἡ γλώσσα μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με. Ein anderer Psalm aber mußte sofort die Ergänzungsvorstellung erwecken, daß man den Verschmachtenden auch getränkt habe. Ps. 69, 21 hieß es (wieder in der 1. Person!): εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Daß diese Stelle der Erzählung des 4. Evangelisten zugrunde liegt, wird außer durch das διψῶ vor allem dadurch erwiesen, daß das Getränk wie im Psalm Essig ist.

Dann wird man aber auch die nach der Kreuzigung geschehene Tränkung, von der Mark. 36, Matth. 48, Luk. 36 erzählen, ohne weiteres auf diesen Psalm zurückführen dürfen, denn auch hier ist überall von ὄξος die Rede und Markus-Matthäus gebrauchen sogar das Verbum des Psalms ποτίζω. Wie sollten auch die Soldaten zu dem Essig gekommen sein, wenn nicht der Psalm die Evangelisten auf diesen Gedanken gebracht hätte.

So bleibt nur noch die Notiz des Markus-Matthäus übrig, wonach Jesus auch vor der Kreuzigung einen Trank bekommen habe, den er aber verschmähte. Die Worte des Markus (23): καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν, haben, wie man sofort sieht, mit dem Psalm nichts zu tun. Abgesehen von dem anderen Trank lehnt ja auch Jesus die Tränkung ab. Anders steht es mit Matthäus: er läßt Jesus οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον angeboten werden, Jesus kostet, verschmäht aber dann

den ſchauderhaften Trank. Wie kommt Matthäus dazu? Vermutlich durch eine bewußte Veränderung des Markustextes. Er verſtand nicht, warum Jeſus den Trank verſchmähte, und vermutete, daß es an dem übeln Geſchmack des Getränkes gelegen habe. Das vinum murrhinum, ein Lieblingsgetränk der römiſchen Damen, aber konnte doch nicht ſchuld geweſen ſein, darum läßt er den Wein mit Galle vermiſcht ſein. Die Galle aber entnimmt er der erſten Hälfte des von ihm bei der zweiten Tränkung verwendeten Pſalmverſes (69, 21[a]): *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν.* In vielen Handſchriften iſt dann [1]), um den Text der Weisſagung noch mehr anzugleichen, der *οἶνος* durch *ὄξος* erſetzt worden, ein intereſſanter Beweis dafür, daß der Weisſagungsbeweis nicht einmal vor den ſchon handſchriftlich fixierten neuteſtamentlichen Texten haltmachte, ſondern ſie in ſeinem Intereſſe veränderte, und zugleich wieder ein Beweis dafür, daß man eben einfach die Worte der altteſtamentlichen Quelle in die Erzählung einſetzte, ohne ſie erſt ausdrücklich zu zitieren.

Woher aber hat Markus ſeine Notiz, und was hat überhaupt der Myrrhenwein für eine Bedeutung? Wie wir wiſſen, ſchrieb man im Altertum der Myrrhe narkotiſierende Kraft zu [2]). Der Myrrhenwein ſoll alſo hier als Betäubungsmittel vor der Kreuzigung fungieren, und indem ihn Jeſus zurückweiſt, ohne ihn erſt zu koſten, tut er das im Sinne des Markus offenbar aus dem Grunde, daß er bei vollem Bewußtſein, in höchſter Freiwilligkeit „ſein Leben geben will zum Löſegeld für viele“ (Mark. 10, 45). Iſt aber die Weigerung Jeſu zu trinken die Hauptſache, dann verdankt auch die Notiz des Markus dogmatiſchen Erwägungen ihre Entſtehung und nicht einer hierfür nicht vorhandenen hiſtoriſchen Überlieferung. Veranlaßt aber wurde Markus zu dieſer Notiz dann wohl durch die an die Sprüche Salomonis 31, 6 [3]) anknüpfende jüdiſche Sitte, nach der man Delinquenten vor der

1) Ebenſo im Ev. Petri, Barn. 7, 3; Orig. ca. Cels. II, 6, 6.

2) Dioscor. I, 69: *περὶ σμύρνης· δύναμιν δὲ ἔχει θερμαντικήν, ναρκωτικήν.*

3) „Gebt Rauſchtrank dem, der am Untergehn iſt, und Wein ſolchen, deren Seele betrübt iſt.“

Hinrichtung einen Betäubungstrank zu reichen pflegte [1]). Diese Sitte setzt er hier, obwohl ja Römer die Urteilsvollstrecker sind, um so lieber voraus, als sie ihm Gelegenheit gibt, vor Beginn des Todesleidens, das Jesus bis in die Tiefen der Gottverlassenheit führen sollte, die ganze Herrlichkeit des Gottessohnes kurz aufleuchten [2]) zu lassen, der unbeirrt trotzdem das ποτήριον, das ihm der Vater gibt (14, 36; 10, 39), bis zur Neige leeren will. So wie er aber hier Jesum aus dogmatischen Gründen den Betäubungstrank ablehnen läßt, so läßt er ihm nach der Kreuzigung aus anderen, durch das Alte Testament bedingten Gründen einen Essigtrank reichen, ein vollgültiger Beweis dafür, wie stark reflektiert und bewußt dogmatisch orientiert seine Darstellung bis ins einzelne hinein [3]) ist, wie wenig man ihm gerecht wird, wenn man in ihm einen naiven, schlicht erbaulichen Erzähler sehen will.

g) Die Verhöhnung Jesu. Die Synoptiker berichten, daß die Vorübergehenden und vor allem die Oberen Jesum geschmäht hätten. Johannes unterdrückt diese Episode, weil sie im Widerspruch steht zu seiner ganzen Auffassung der Kreuzigung. Die ältere Generation sah darin die tiefste Erniedrigung und Gottverlassenheit Jesu und konnte darum im Anschluß an die Leidenspsalmen und Jes. 53 die Farben nicht düster genug wählen. Für Johannes ist das anfangs alles beherrschende Gefühl für das σκάνδαλον des Kreuzes schon so völlig überwunden, daß das Kreuz für ihn schon mit der ganzen Glorie der Verherrlichung des Christus umstrahlt ist [4]). Das sollten nach seinen eignen Worten (8, 28) auch die Juden bei seiner „Erhöhung", d. i. Kreuzigung (vgl. 3, 14) erkennen [5]). Wie sollten sie sich da haben herausnehmen dürfen, ihn zu verspotten!

Dies dogmatisch bedingte Schweigen des Johannes über die

1) Sanhedr. f. 43, 1.

2) Für den, der lesen kann! Vgl. Mark. 13, 14: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω.

3) Für die Darstellung der Messianität Jesu hat das besonders geistreich mein Lehrer Wrede in seinem „Messiasgeheimnis" nachgewiesen.

4) 17, 1. 5.

5) Johannes bezieht die „Erhöhung" auf die Kreuzigung (anders Phil. 2, 9; Apg. 2, 33!), weil er in ihr den Antitypus der Aufrichtung der Schlange durch Moses (Num. 21, 8 f.) sieht.

Verhöhnung Jeſu beſagt natürlich für ſich allein nichts gegen ihre Geſchichtlichkeit. Sie läßt ſich aber ſchon darum nicht halten, weil nicht einzuſehen iſt, wer ſie überliefert haben ſoll, da die in der Ferne ſtehenden Jüngerinnen davon doch nichts hören konnten. Zudem iſt die Tendenz, den ganzen fanatiſchen Haß der Oberen noch dem ſchon Sterbenden gegenüber ſo ſchwarz wie möglich darzuſtellen, zu durchſichtig, um ein ſolches Verhalten auch nur für wahrſcheinlich zu halten. Vor allem aber erweiſt ſich auch dieſe Szene bei näherem Zuſehen als in allen Einzelheiten aus dem Alten Teſtament herausgeſponnen.

Wieder iſt es der 22. Pſalm, der Kreuzigungspſalm *κατ' ἐξοχήν* wegen V. 16 [1]), der die Quelle dieſer Erzählung bildet, und wieder ſchreiben ihn die Evangeliſten in völliger Unbefangenheit und Selbſtverſtändlichkeit einfach aus, ohne ihn zu zitieren. Matthäus verwertet (27, 43) ohne weiteres, freilich ohne Quellenangabe, den 8. Vers und legt ihn den Schriftgelehrten und Älteſten in den Mund (mit leichter Änderung): *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός* (LXX: *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν*). In V. 7 aber ſteht: *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν.*

Hier haben wir die ganze Situation der Verhöhnung des (V. 16!) gekreuzigten Meſſias [2]), und die Wahl der Worte zeigt deutlich die Abhängigkeit der Evangeliſten von dieſer Stelle. Der eine entnimmt dem Pſalm dieſen, der andre jenen einzelnen Zug, alle aber die geſamte Situation: Markus (15, 29) hat *κινοῦντες τὰς κεφαλάς*, Matthäus dasſelbe (27, 39) und dazu, wie ſchon bemerkt, V. 8, Lukas (23, 35) wählt als Verbum *ἐξεμυκτήριζον* und dazu die Einleitung: *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν* [3]) und

1) 1. Clem. 16 wird der Pſalm mit den bezeichnenden Worten zitiert: „und wiederum ſagt er ſelbſt", nämlich Chriſtus! Juſtin, Ap. I, 38, 7 f., dial. 101 zieht ihn in V. 7 f. für unſere Perikope an. Tertull., adv. Marc. II, 19 ſagt von ihm: totam Christi continens passionem.

2) Vgl. auch V. 13: *ἤνοιξαν ἐπ' ἐμὲ τὸ στόμα αὐτῶν*, 16 *ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με*; Pſ. 44, 15 f.; 109, 25.

3) Wieder aufgenommen 23, 48: *θεωρήσαντες.*

unter den Hohnreden das *σωσάτω ἑαυτόν* im Anschluß an den 8. Psalmvers.

Die Hohnreden selbst sind natürlich nichts wie freie Bildungen der Evangelisten, die nicht einmal überall sehr geschickt sind. Denn indem z. B. Matthäus die Oberen geradezu einen Psalmvers zitieren bzw. sich daran anlehnen läßt, involvierte das doch ohne weiteres die Selbstverurteilung, daß man sich zur *συναγωγὴ πονηρευομένων* (V. 16) rechnete, die sich an dem leidenden Frommen versündigte. Hier spricht der Christ, der naiv die Juden sich selbst als Christusleugner zeichnen läßt, nicht aber der Jude, geschweige die *ἀρχιερεῖς*, die *γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* (Matth. 27, 41).

Der Inhalt der Spottreden aber hat auch im ganzen genommen sein alttestamentliches Vorbild. In der Weisheit Salomos findet sich im 2. Kapitel (V. 12—20) eine Stelle, die jeder Christ ohne weiteres als Weissagung auf Jesus und seinen Gegensatz zu den jüdischen Oberen auffassen mußte und in der nicht nur sein schimpflicher Tod, sondern auch seine Verspottung und Mißhandlung geweissagt war. Sie lautet (nach K. Siegfried): „Stellen wir aber dem Gerechten nach [1]), weil er uns lästig fällt und unsern Taten entgegentritt und uns Übertretungen des Gesetzes vorwirft und unsere Vergehungen gegen die Zucht uns vorwirft [2]). Er rühmt sich, die (wahre) Gotteserkenntnis zu haben und nennt sich selbst Gottesknecht. Er ist uns zum (leibhaftigen) Vorwurf wegen unserer Gesinnungen geworden [3]); er ist uns lästig, wenn wir ihn nur ansehen, weil abweichend von (allen) anderen seine Lebensweise und sein Benehmen auffällig ist [4]). ... Er preist aber glücklich das Endlos der Gerechten und nennt prahlerisch Gott seinen Vater [5]). Laßt uns doch sehen, ob seine Reden wahr sind, und die Art seines Ausgangs abwarten. Denn

1) Vgl. zu dem *ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον* Mark. 14, 1: *ἐν δόλῳ*!

2) Vgl. damit den Bericht über Jesu Auftreten in Jerusalem.

3) Vgl. Mark. 15, 10: Pilatus erkannte, daß ihn die Hohenpriester *aus Neid* überliefert hatten.

4) Tempelaustreibung! Vgl. Luk. 23, 2. 5.

5) Matth. 26, 63 f.; vgl. Luk. 23, 2.

wenn der Gerechte ein Sohn Gottes iſt, ſo wird er ſich ſeiner annehmen und ihn aus der Hand der Widerſacher erretten. Mit Beſchimpfung und Mißhandlung laßt uns ihn auf die Probe ſtellen, damit wir ſeine Sanftmut kennen lernen und ſeine Standhaftigkeit prüfen. Zu ſchimpflichem Tode laßt uns ihn verurteilen; denn nach ſeinen Worten [1]) wird ihm ja Schutz zuteil werden."

Die Ähnlichkeit iſt in der Tat frappant und eine Abhängigkeit des ganzen Aufbaus der Verhöhnungsſzene von dieſer Stelle kaum zu verkennen. Mark. 15, 32: *ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν* erſcheint wie eine auf die Situation abgeſtimmte Zurechtmachung von V. 17 f.: *ἴδωμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς, καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ. εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ* [2]), *ἀντιλήψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται* (vgl. Matth. 43) *αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων.* Was lag näher, als bei der Probe auf das Kreuz zu exemplifizieren! Der höhnende Hinweis darauf, daß er anderen geholfen habe, lag bei dem *σωτήρ* nahe, und ſonſt weiß Markus nur noch das ſchon beim Prozeß verwandte Tempelwort den Juden in den Mund zu legen, doch ohne die pauliniſch gefärbten Epitheta, um ein Spottwort daraus zu machen.

Der Gedanke der Verſpottung des Meſſias lag bei der Unmenge von Pſalmen [3]), die von der Verhöhnung des Gerechten durch ſeine Feinde redeten, nahe genug, auch abgeſehen von der Feindſchaft der Oberen wider Jeſus. So verwendet ihn Paulus unter Berufung auf Pſ. 69, 10 geradezu zu paränetiſchen Zwecken (Röm. 15, 3). Zur Geſchichte aber ſpeziell im Rahmen der Leidensgeſchichte konnte dieſe allgemeine Vorſtellung ſicherlich nur werden auf Grund des 22. Pſalms, den man früh ſchon auf die Kreuzigung beziehen mußte und der dann natürlich dazu veran-

1) Vgl. Matth. 26, 53.

2) Vgl. Matth. 43: *εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός*: bei den Evangelien wie in der Vorlage wird eine Probe auf ſeine Gottesſohnſchaft abgelegt!

3) Feigel 69 erinnert an folgende, im Neuen Teſtament meſſianiſch gebrauchte: 31, 40, 44, 69, 89, 102, 109; dazu an den Gottesknecht von Jeſ. 53. Vgl. auch Threni 3, 14 (1—13); Micha 7, 10.

lassen mußte, die in ihm erwähnte Verhöhnung, für die dann inhaltlich die Weisheit Salomos die beste Quelle bot, an dem Gekreuzigten zur Erfüllung zu bringen. Auch das gehört zu seiner Gottverlassenheit, daß er in den Todesstunden wehrlos dem Spott seiner Feinde preisgegeben war, die früher seine geistreiche Schlagfertigkeit und Ironie oft bitter empfunden hatten.

h) Die letzten Worte Jesu. Nach Markus-Matthäus rief Jesus um die 9. Stunde mit lauter Stimme: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Und nachdem ihn einer der Umstehenden, die meinten, er rufe den Elias, mit Essig getränkt, schrie er noch einmal laut auf und verschied.

Dies letzte Wort bildet nun den Eingang des 22. Psalms, der uns auf Schritt und Tritt als geschichtsbildend entgegengetreten ist. Daß Jesus diesen Psalm nicht wirklich zitiert hat, dürfte nach dem Gange der ganzen bisherigen Untersuchung kaum zu bestreiten sein. Wer sollte das auch überliefert haben? Konnten die in der Ferne stehenden Jüngerinnen das hören? Sollte Jesus allein den physischen Folgen der Kreuzigung nicht unterlegen sein, die, wie bezeugt wird, sehr rasch die äußerste Atemnot hervorrief? Spricht nicht ferner der Umstand, daß er nicht einmal mehr sein Kreuz tragen konnte und nach wenig Stunden bereits verschieden war, während die Härte der Strafe sonst gerade in einem langsamen, qualvollen, oft tagelangen Hinsterben bestand, für einen außerordentlich raschen Verfall der Kräfte? Wie wenig paßt endlich dies völlige Verschwinden seiner individuellen Eigenart hinter dem alttestamentlichen Wort zu seiner scharf umrissenen, eigenartigen, durchaus selbständigen Persönlichkeit [1]), die sich vor allem in seinem ganz individuell gefärbten, scharf und entschieden akzentuierten Stil ausprägt!

Die ganze Szene gibt aber auch abgesehen davon zu starken Bedenken Anlaß. Daß die Tränkung Jesu mit Essig ungeschichtlich ist, haben wir schon gesehen. Ebenso ist aber das Mißverständnis der Umstehenden, daß Jesus den Elia rufe, wodurch sie motiviert wird, in diesem Zusammenhange völlig unmöglich.

1) Vgl. meine psychologische Studie: „Jesu Persönlichkeit." Halle 1908.

Denn nach dem Bericht des Markus hat Jesus aramäisch gesprochen — Markus wußte natürlich, daß dies Jesu Muttersprache war, und konnte als Vetter des Barnabas (Kol. 4, 10) und Dolmetscher des Petrus (Papias) wohl selbst Aramäisch —, dann aber ist ausgeschlossen, daß das ἐλωΐ die Umstehenden zu dem matten Witz veranlaßt haben soll, daß er den Elijahu rufe. Schon Matthäus hat diese Unmöglichkeit gespürt und darum den Eingang hebräisch gegeben: רָעֵי, um das Folgende zu motivieren. Solche Wortwitze rückte man auch sonst oft den Galiläern wegen ihres besonderen Dialekts auf [1]), und Markus bedient sich hier eines solchen, um ein neues Beispiel für die Verspottung Jesu zu haben und zugleich die ganze Ablehnung der Messianität Jesu dadurch deutlich zu markieren. Wir haben hier ein Stück jüdischer, antichristlicher Polemik vor uns, zu der uns Markus selbst (9, 12 f.) den Kommentar gibt: „Und sie fragten ihn darüber, daß die Schriftgelehrten sagen, Elias müsse zuerst kommen. Er aber sagte zu ihnen: Wohl, Elias, wenn er kommt, stellt zuerst alles wieder her; wie kann nun auf den Sohn des Menschen geschrieben stehen, daß er viel leiden und verachtet werden soll?" Hier haben wir die ganze Situation vorweggenommen: ist Elias der Wegebereiter des Messias, dann ist ein leidender Messias ein Nonsens, hat aber Jesus gelitten, dann ist eben Elias noch nicht dagewesen, um die Herzen zu bereiten, dann ist aber auch Jesus nicht der Messias. So gibt sich in dieser Eliasperikope noch einmal konzentriert der ganze Haß des Judentums gegen den gekreuzigten Messias zu erkennen, nur daß sie etwas zu geistreich von Markus in den Zusammenhang verwoben ist und sich dadurch als seine eigne Zutat zu erkennen gibt.

Aber auch bei dem Rest der Szene zeigt sich seine schriftstellerische Kunst. Sie verläuft in drei Akten: 1) Jesus zitiert Ps. 22, 1, 2) Jesus schreit noch einmal laut auf, 3) Jesus wird sofort darauf durch den Tod erlöst, denn mit dem Tode beginnt für Markus natürlich seine Aufnahme „zur Rechten der Macht". Sehen wir uns nun aber den 22. Psalm genauer an, so finden

1) Winer: Chald. Gramm. S. 31 ff.

wir dort genau die gleichen drei Akte: 1) der Verlassenheitsruf im 1. Verse. Dann aber hieß es V. 24: ... *ἐν τῷ κεκραγέναι* [1] *με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέ μου.* Hier haben wir 2) den erneuten Schrei und 3) die damit aufs engste verbundene Erhörung von seiten Gottes [2].

Ist aber der ganze Aufbau so bis ins einzelne hinein von der alttestamentlichen Vorlage abhängig, so erweist sich vollends der Verlassenheitsruf als ungeschichtlich. Der 22. Psalm ist, wie wir sahen, für Markus so sehr die Hauptquelle für seine Darstellung des Leidens Jesu gewesen, daß er es als ganz selbstverständlich empfand, Jesus die Eingangsworte dieses typischen Leidenspsalms in der letzten Stunde in den Mund zu legen, weil ja der Psalm *ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ* [3] gesprochen war und gerade der Verlassenheitsruf diese älteste Auffassung, die mit dem leidenden Messias noch bitter Ernst machte, am deutlichsten widerspiegelte. Alles stand für diese Auffassung, wie wir sahen, unter dem Zeichen der völligen Gottverlassenheit Jesu, die er freiwillig (14, 36; 15, 23) auf sich nahm „zum Lösegeld für viele" (10, 45). Markus konnte aber dies Gefühl der völligen Verlassenheit, völlig unbeirrt durch dogmatische Bedenken [4], um so leichter durch Jesus selbst mit den Worten dieses Psalmes, der ja die ganze Vorstellung überhaupt nahe gelegt hatte, aussprechen lassen, als ja für ihn, wie für jeden Christen, wieder ganz im Sinne dieses Psalms (V. 24), der tiefsten Erniedrigung die Erhöhung zur Rechten Gottes folgte [5].

Einer späteren Generation, wie sie Lukas und Johannes re-

1) Vgl. Matth. V. 50: *πάλιν κράξας.*

2) Vgl. Ps. 3, 5; 4, 4; 6, 10; 20, 7 u. ö., eine sehr geläufige Vorstellung des Psalters. Zur Gesamtvorstellung vgl. Jes. 54, 7: einen kleinen Augenblick zwar habe ich dich verlassen, aber mit großem Erbarmen will ich dich an mich ziehen; und Hebr. 5, 7.

3) Und zwar nach V. 16 des gekreuzigten!

4) Ganz judenchristlich verstand man Ps. 22, 1 im Munde Jesu natürlich nur als Gebetsseufzer, wie ihn beinahe jeder Psalm enthielt.

5) Darum sagt auch der heidnische Hauptmann nach dem letzten Schrei Mark. 15, 39): „Dieser Mensch war wahrhaftig Gottes Sohn" (vgl. 1, 11).

präsentieren, ist dann diese ganze Vorstellung unsympathisch [1]). Für sie ist die Frage des leidenden Messias nicht mehr in dem Sinne brennend, wie für die älteste Zeit. Sie erscheint ihnen längst entschieden. Sie haben darum keine Veranlassung, diese Anschauung bis in die äußerste Konsequenz hinein zu verfolgen. Für sie rückt vielmehr das Kreuz immer mehr unter den Gesichtspunkt eines Triumphes Jesu über seine Feinde, der sich als solcher auch schon äußerlich dokumentiert. Sie streichen darum beide die ganze Szene des Markus-Matthäus und fühlen sich dazu vollkommen berechtigt, weil ihnen natürlich bekannt ist, daß die Quelle der älteren Darstellung das Alte Testament war, ihnen aber andre alttestamentliche Stellen, weil sie besser zu ihrer anders gefärbten Anschauung paßten, als maßgeblicher denn der erste Vers des 22. Psalms erschienen, um Jesu Stimmung vor dem Tode auszudrücken.

Diese bewußte Abweichung des Lukas und Johannes von der älteren Tradition ist gerade darum so interessant, weil auch sie sich, wie sich zeigen wird, zum Teil auf das Alte Testament stützen. Wir sehen hier besonders deutlich die ganze Willkür des Weissagungsbeweises. Man konnte in der Tat mit ihm beweisen, was man wollte, und das Ausschlaggebende war eben, trotz aller scheinbaren Pietät gegenüber dem Gotteswort, doch nicht dessen Autorität, sondern die persönliche Anschauung, für die man nur nach beweiskräftigen Stützen in der Schrift suchte.

Lukas legt Jesus sofort nach der Kreuzigung die ganz aus Jesu Geist herausgedachten [2]) Worte in den Mund: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Es ist aber nicht absolut sicher, ob das Wort schon im ursprünglichen Text gestanden hat, denn es fehlt in einer Reihe gerade unsrer besten Handschriften (B, D*, ℵ* sah cop^{dz} abd 38 435), und es ist nicht ausgeschlossen, daß es eine spätere Glosse ist in Anlehnung an das parallele Wort des sterbenden Stephanus (Apg. 7, 60). Dann ist es vielleicht sogar an die falsche Stelle geraten, denn

1) Vgl. auch die Gethsemanepericope und die Milderung von ἐγκατέλιπες (Mark. 15, 34) in ὠνείδισας in D.

2) Luk. 11, 4; Matth. 18, 35.

nach dem Gedankenkreise des Lukas, der ja, wie wir sahen, die leidenschaftlich ungerechte Beurteilung der Juden durch die ältere Traditionsschicht mildert, würde es dann noch kräftiger hinter der Verurteilung Jesu durch die Juden und ihre Oberen wirken, wie ja auch Apg. 3, 17 Lukas den Petrus die Juden und ihre Oberen ausdrücklich mit ihrer ἄγνοια entschuldigen läßt. Wie dem nun auch sei, ob das Wort auf Lukas zurückgeht, oder eine spätere Glosse ist, auch hier konnte das Alte Testament den Gedanken nahe legen, daß Jesus etwas Derartiges gesprochen habe. Im 53. Jesajakapitel lautete nämlich der Schluß (V. 12): „Darum will ich ihm unter den Vielen seinen Anteil geben ... dafür, daß er sein Leben dahingab in den Tod und sich unter die Frevler zählen ließ, während er doch ... für die Frevler fürbittend eintrat."

Die Stelle ist uns schon bei der Notiz, daß Jesus zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt worden sei, begegnet, und wir hatten uns dort dafür entscheiden müssen, daß sie nicht als Quelle für jene Notiz anzusehen sei, sondern nur als nachträgliche Bestätigung. Hier liegt nun eine andre Schwierigkeit für ihre Verwendung vor. Den Gedanken der Fürbitte [1]) nämlich könnte man nur aus dem Urtext herauslesen. Dann erscheint es aber als bedenklich, das Wort auf Lukas zurückzuführen, der es vielmehr dem Verkehr mit judenchristlichen Kreisen zu verdanken hätte. Der Gedanke, daß es sich um eine spätere judenchristliche Glosse handelt, gewinnt vielmehr dadurch an Wahrscheinlichkeit. Dem Glossator war durch Jes. 53, 12 der Gedanke nahegelegt worden, daß der leidende Messias vor seinem Tode, also am Kreuz, für die Frevler gebetet habe. Diesem Gebet aber ein paar Worte unterzulegen, mußte ihm um so leichter fallen, als der Gedanke verzeihender Liebe [2]) ihm bei Jesus ja öfter entgegentrat [3]) und er in der

1) Der Urtext denkt freilich (Parallelismus) wohl nur an das stellvertretende Leiden, doch schon Targ. Jonath. sieht darin bloße Fürbitte: pro peccatis deprecatus est. Die LXX haben dem Urtextgedanken entsprechend: καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη.

2) Vgl. Matth. 5, 44 f.; 6, 12; 18, 35.

3) Vgl. im Gegensatz dazu z. B. Ps. 5, 11: „Sprich sie schuldig, o Gott!"

Apoſtelgeſchichte (7, 60) ein leuchtendes Beiſpiel ſeines Geiſtes bei dem erſten Märtyrer fand. Was Wunder, daß er von dem Schluß aus: wie der Knecht, ſo erſt recht natürlich der Herr, Jeſus einen ähnlichen Gedanken ausſprechen ließ. Daß er ihm damit nicht unrecht tat, verſteht ſich von ſelbſt, und im übrigen deckte ihn ja auch die Autorität des Alten Teſtamentes.

Das Wort aber, mit dem Jeſus verſcheidet: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* (Luk. 23, 46), gehört unzweifelhaft Lukas ſelbſt an. Des Markus Pſalmzitat erſchien ihm offenbar dogmatiſch anſtößig, läßt er doch den Auferſtandenen zu den ganz niedergeſchlagenen [1]) Emmausjüngern ſagen (V. 26): „Mußte nicht der Chriſtus alſo leiden und in ſeine Herrlichkeit eingehen“ (vgl. V. 32, 46 und ſchon 2, 35). Darum leiht er dem lauten Schrei Jeſu bei Markus [2]) Worte, die ihm in Jeſu Munde wahrſcheinlicher dünkten. Sie finden ſich in futuriſcher, alſo meſſianiſcher Form Pſ. 31, 5: *εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* [3]). Lukas gibt die Erfüllung, alſo das Präſens, und fügt nach Jeſu Art (11, 2 vgl. 22, 42; 23, 34) das *πάτερ* hinzu. Den Stephanus läßt er in abſichtlicher Paralleliſierung ſeines Todes mit dem Jeſu ein ähnliches Wort ſprechen (Apg. 7, 59: Herr Jeſus, nimm meinen Geiſt auf).

Der 4. Evangeliſt hat das Lukaswort offenbar gekannt, denn er erſetzt das *ἐξέπνευσεν* 19, 30 durch *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*. An Stelle des Verlaſſenheitsrufes und des lauten Schreis hat er nur die beiden einſilbigen Ausrufe Jeſu: *διψῶ* (V. 28) und *τετέλεσται* (V. 30), die in ihrer lapidariſchen Kürze merkwürdig kontraſtieren mit der ſonſtigen Breite ſeiner Redeweiſe. Sie ſind auch ſozuſagen nichts als der Schlußpunkt, den der Evangeliſt unter den Bericht vom Leiden Jeſu ſetzt, und zeigen noch einmal hell und ſcharf, daß der oberſte Geſichtspunkt, unter dem der ganze Bericht ſteht, die Erfüllung der Weisſagung iſt. Sie muß ſozuſagen bis zum Tüpfel-

1) 24, 19—21.

2) Mark. 15, 37: *ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην* nimmt Luk. 23, 46 auf mit: *φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ* und wiederholt auch das *ἐξέπνευσεν*!

3) V. 6: *ἐγὼ δὲ ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἤλπισα* war Lukas gewiß auch mehr im Sinne Jeſu geſprochen als der Verlaſſenheitsruf.

chen auf dem Ꝺ[1]) erfüllt ſein, ehe der Chriſtus ſein τετέλεσται[2]) ſprechen und ſein Haupt im Tode neigen kann. Und offenbar, um dies zu zeigen und nur zu dieſem Zweck, verwendet Johannes das Tränkungsmotiv der Synoptiker. Denn daß Jeſus ſein διψῶ ſpricht, geſchieht, wie er ausdrücklich bemerkt, nur zu dem Zwecke, um auch die letzte noch ausſtehende Weisſagung zu erfüllen: μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ. Daß er dabei an Pſ. 69, 21: εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος denkt, zeigt deutlich das Folgende: Jeſus wird Eſſig gereicht; und der Evangeliſt bemerkt dann ganz unmißverſtändlich: ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος (ὁ) Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται. Es iſt, als wenn der Chriſtus nicht ruhig ſterben könne, ſolange auch nur eine Weisſagung der Schriften, die von ihm zeugen (5, 39. 46), noch unerfüllt iſt. Hier ſtellt ſich Jeſus ganz bewußt[3]) unter die Aufgabe, die altteſtamentlichen Weisſagungen zu realiſieren, gehen ſie doch im Grunde auf ihn als den präexiſtenten Logos (1, 3; 8, 58) zurück[4]), und er wirkt geradezu wie eine blutleere, geſpenſtiſche Hypoſtaſierung der Weisſagungstheologie. Der ganz unverkennbare mehrfache Hinweis auf ſie läßt es darum als nicht wahrſcheinlich erſcheinen, daß[5]) in dem διψῶ, etwa wie in Pſ. 42, 2, nur die Sehnſucht der Seele nach Gott ſich ausſpreche und daß „die Welt" das gröblich mißverſtanden habe. Zwar redet der Pſalm auch von διψῆν: ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα; aber bei dem Eſſig mußte doch an Pſ. 69 gedacht werden. Und wenn auch, ſo verſtanden, das Wort ein annehmbarer, weil weniger harter Erſatz für den Verlaſſenheitsruf bei Markus wäre, ſo will doch auch dieſer lechzende Durſt nach Gott nicht zu dem Chriſtus des 4. Evangeliſten paſſen, der von ſich ſagt: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (10, 30. 38). Vor allem aber haben wir gerade auch

1) Vgl. Matth. 5, 18.

2) τελεῖν von der Schrifterfüllung gebraucht z. B. Luk. 22, 37: τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί; ebenſo 18, 31.

3) Vgl. das εἰδώς 19, 28.

4) Vgl. meine erſte Studie S. 177.

5) Thoma a. a. O. S. 699.

beim 4. Evangelium die Beobachtung gemacht, wie der Weisſagungsbeweis die altteſtamentlichen Worte möglichſt verbotenus ausdeutet, ohne ſich an ihren urſprünglichen Sinn zu kehren.

8. Die Wunder beim Tode Jeſu.

Daß der Bericht von Jeſu Leiden und Tod in ſeinen Einzelheiten im weſentlichen nicht Geſchichte, ſondern Konſtruktion auf Grund beſtimmter Weisſagungsmotive iſt, hat die bisherige Unterſuchung gezeigt. Wie wenig geſchichtliche Überlieferung ihr zugrunde liegt, zeigt ſich aber auch darin deutlich genug, daß der Bericht ſchon bei Markus unverkennbare legendariſche Wucherungen hat, die von dem erzählten Gang der Ereigniſſe ſich nicht trennen laſſen.

So berichtet er (15, 33): *καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.* Auch hier hat Lukas zu rationaliſieren verſucht, indem er an eine Sonnenfinſternis [1]) denkt, ohne freilich zu beachten, daß eine ſolche zur Zeit des Paſſahs, das mit dem Vollmond zuſammenfällt, unmöglich iſt. Das Petrusevangelium wiederum beſchränkt die Finſternis, die ſich *ἐφ' ὅλην τὴν γῆν* [2]) erſtreckt, auf *πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν.* Ohne Zweifel denkt aber Markus an kein natürliches, ſondern an ein wunderbares, gottgewirktes Ereignis, das von Mittag bis genau zur Todesſtunde Jeſu dauert. Im Kontraſt zur fühlloſen Judenſchaft trauert die Natur bei dem Todesleiden des Gottesſohnes mit [3]). So wie in dem ſpäteſten, legendariſchen Zuwachs der evangeliſchen Geſchichte ein Stern erſcheint (Matth. 2, 1—10), um aller Welt das frohe Ereignis der Geburt zu verkünden, ſo bedeckt in der

---

1) *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* 23, 45.

2) Zu überſetzen: „über die ganze Erde", nicht rationaliſierend (ſo auch Weizſäcker): „über das ganze Land".

3) Vgl. Recogn. I, 41 (53): denique cum pateretur, omnis ei compassus est mundus: nam et sol obscuratus est montesque disrupti et sepulcra patefacta sunt, velum templi scissum est velut lamentans excidium loco imminens. Et tamen cum omnis mundus commotus sit, ipsi etiam nunc ad inquisitionem tantarum rerum nullatenus commoventur.

Todesstunde des Gottessohnes Finsternis das Erdreich, um allen sein Scheiden kundzutun. Wie aber jener Stern aus dem Alten Testament (Num. 24, 17) stammt, so auch die wunderbare Finsternis. Vermutlich hat die Stelle Am. 8, 9 Veranlassung zu der Notiz des Markus gegeben: *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει κύριος κύριος, δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς.*

Das „an jenem Tage" mußte man schon darum auf den Todestag Jesu deuten, weil der nächste Vers von dem *πένθος ἀγαπητοῦ*, der Trauer um einen geliebten Sohn [1]) redete. Dann aber ergab sich aus der Stelle nicht nur 1) das Eintreten einer vom *κύριος* selbst [2]) geschaffenen Finsternis, sondern 2) ihr Beginn am Mittag, um die 6. Stunde, und 3) ihre Ausdehnung über die Erde, was Markus durch *ὅλην* verdeutlicht und verstärkt, um das Wunderbare noch klarer hervortreten zu lassen. Eben weil sich aus der Amosstelle alle Einzelelemente des Markustextes restlos erklären, wird man in ihr die direkte Quelle zu sehen haben und auf die noch sonst vorhandenen Stellen [3]), nach denen Jahve eine Finsternis androht, verzichten müssen. Denn aus ihnen ist kein Motiv ersichtlich, die Finsternis gerade auf den Mittag des Todestages Jesu zu verlegen; sie wurden darum auch zur Ausmalung der Bilder vom Weltende (Mark. 13 Par. vgl. Apok. 6, 12) benutzt.

Matthäus geht nun über Markus noch hinaus, indem er berichtet, daß die Erde gebebt und ihre Toten wiedergegeben habe. Woher hat er diese Vorstellung? Man könnte auch an Amos Kap. 8 denken, wo es einen Vers vorher (V. 8) heißt: *καὶ ἐπὶ τούτοις οὐ ταραχθήσεται ἡ γῆ;* Aber Matthäus hat *ἐσείσθη* und denkt an ein wirkliches Erdbeben. Er wurde vielleicht durch die Notiz des Markus von der Finsternis, deren Herkunft aus Am. 8, 9 ihm entging, an eine andere Stelle erinnert, wo er die Finsternis mit dem Erdbeben verbunden fand (Joel 2, 10):

---

1) Vgl. Mark. 9, 7: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.*

2) Vgl. Jes. 45, 6.

3) Z. B. Jes. 50, 3; 24, 23; Jer. 4, 23; Jo. 2, 10; 3, 3f.; 4, 15.

πρὸ προσώπου αὐτοῦ συγχυθήσεται ἡ γῆ καὶ σεισθήσεται ὁ οὐρανός· ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη σνσκοτάσουσι. Solch eine Stelle (man könnte auch an Jer. 4, 23 f. denken: Finſternis und Erdbeben!) auf den Todestag Jeſu zu beziehen, war für Matthäus natürlich ohne Schwierigkeit, denn er ſchuf ja die ganze Vorſtellung von der Finſternis nicht, ſondern fand ſie bei Markus vor. Dann aber konnte ihm jede beliebige altteſtamentliche Stelle als Beleg dafür dienen, da man ſich ja mit der äußerlichſten Beziehung begnügte. Fiel ihm aber bei der Notiz des Markus eine Stelle wie z. B. Joel 2, 10 ein, ſo war damit auch ſofort die Veranlaſſung für ihn gegeben, den Bericht des Markus durch das zu ergänzen, was ſolch eine Stelle, die ja für ihn dann ohne weiteres Geſchichtsquelle war, noch ſonſt berichtete, nämlich durch das Erdbeben. Das einzelne kommt dabei auf Rechnung ſeiner freien Ausmalung. So vor allem der Gedanke, daß ſich die Gräber öffneten und die Entſchlafenen vielen erſchienen [1]) ſeien. Doch auch hierfür wird ihm eine altteſtamentliche Stelle vorgeſchwebt haben. Jeſ. 26, 19 heißt es: ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις .... ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται. Daß ihm dieſe Stelle einfiel, dafür kann der letzte Satz, der von Gottloſen und Erdbeben ſprach (futurum!), Veranlaſſung gegeben haben. Dann hatte er aber damit auch die Vorſtellung einer Auferſtehung der in den Grabmälern Ruhenden. die ſich durch das Erdbeben, das die Gräber öffnete, befreit ſahen Die wörtliche Berührung (μνημεῖα und ἠγέρθησαν Matth. 27, 52) läßt die Stelle des Jeſaja fraglos als Quelle des Matthäus erſcheinen [2]). Zugleich erklärt ſich vielleicht aus ihr, daß Matthäus die Auferſtandenen ἅγιοι nennt. Denn bei Jeſaja hieß es (V. 20 f.), daß Jahves Grimm über die Miſſetaten das Erdbeben veranlaßt habe, und daß die Erde die auf ihr Getöteten nicht länger bedeckt habe. Nicht unmöglich wäre es danach, daß

1) Das μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ iſt ſicher eine aus dogmatiſchem Anſtoß, der die Auferſtehung durch Chriſti Auferſtehung bedingt anſah (vgl. 1. Kor. 15, 13—19), ſpäter in den Text gedrungene Gloſſe.

2) Auch hier erübrigt ſich damit der Hinweis auf andere Stellen wie z. B. Ezech. 37, 12—14.

Matthäus bei den auferſtandenen ἅγιοι an die Propheten des Alten Bundes denkt, von denen ja ſo mancher ein ähnliches Schickſal wie Jeſus durch das ſündige Volk erlitten hatte [1]) und die nun als eine feierliche Vorläuferſchar vor ſeiner eignen Auferſtehung in der „heiligen Stadt" erſcheinen, um ihr das Gericht, das nun nach der Ermordung des Meſſias rettungslos über ſie hereinbrechen muß [2]), zu verkünden.

Daß Straf- und Gerichtsgedanken in die Darſtellung mit hineinklingen, iſt ja nur zu natürlich. Lukas gibt dem (23, 48) auch Ausdruck durch die Angſt des Volkes: *καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον.* Möglicherweiſe ſchwebte ihm eine andere Stelle des Jeſaja (13, 10f.) vor, wo auch von einer Finſternis, die Gott verhängt, die Rede iſt und es dann heißt: „und ich will ... an den Gottloſen ihre Miſſetat heimſuchen und dem Übermut der Vermeſſenen ein Ende machen und den Hochmut der Gewalttätigen erniedrigen." In der Tat zeigt ſich zum Schluß dasſelbe Volk bei Lukas erſchüttert, das (23, 18) nicht laut genug ſchreien konnte: „zum Tode mit dieſem".

Vermutlich iſt auch ſchon die Notiz des Markus, daß nach dem Tode Jeſu der Vorhang im Tempel in zwei Stücke zerriſſen ſei, als göttliches Verdikt gegen den Tempel zu verſtehen. Das wäre noch einleuchtender, wenn man mit dem Hebräerevangelium an die Überſchwellen des Tempels denken könnte [3]). כרפת = velum könnte ein Schreibfehler für כפתר = superliminare ſein, wie Neſtle vermutet. Dann würde auch dieſe Bemerkung auf Am. 9, 1 zurückgehen: „Ich ſah den Herrn am Altare ſtehen und er befahl: Schlage an den Säulenknauf, daß die Überſchwellen erbeben; zerſchmettere und ſchleudere ſie auf ihrer aller Haupt [4])." Mit dem Tode Jeſu vollendet ſich auch das Geſchick des Judentums, wie es Jeſus ſelbſt ihm angedroht hat (Mark. 13, 1f.). Dies wäre danach der urſprüngliche Sinn der Bemerkung ge-

1) Matth. 23, 29—39; 21, 33—43.
2) Matth. 23, 38; 24, 2.
3) Vgl. Feigel 72f.
4) Vgl. 8, 3 LXX.

wesen, und erst auf Grund einer falschen Lesart hätte sich dann aus dem Bersten der Überschwellen des Tempels das Zerreißen seines Vorhangs gebildet, das ja im Grunde, wenn auch matter und nicht so eindrucksvoll, auch nichts anderes als das Ende des Tempels und damit des Judentums bedeutet. Daß dies durch den lauten Schrei Jesu (Mark. 15, 37) bewirkt wird, wie Feigel (S. 73) will, erscheint mir eingetragen [1]). Markus sagt davon nichts, sondern berichtet einfach die Tatsache ohne eine andere als zeitliche Verbindung mit dem Tode Jesu. Und der laute Schrei selbst hat sich uns oben aus Ps. 22 [2]) erklärt, als letzter Gebetsschrei, dem die Erhörung folgt. Auch der Glaube des Hauptmanns ist nicht durch den Schrei motiviert (V. 38 steht dazwischen), sondern durch die Anteilnahme der Natur an dem Tode dieses Menschen. Das οὕτως weist auf die Finsternis, daher auch ἰδών statt ἀκούσας, was zu erwarten wäre, wenn Markus hier an den Schrei dächte.

9. Jesu Begräbnis.

Einstimmig berichten die Evangelien, daß ein sonst nicht erwähnter Joseph von Arimathäa Jesum begraben habe. In den Einzelheiten freilich weichen sie voneinander ab, und das Interesse, das die Urchristenheit an diesem Mann nimmt, zeigt sich in seiner immer ausführlicheren Charakterisierung. Bei Markus (15, 43) ist es „ein edler Ratsherr, der selbst auch auf das Reich Gottes wartete". Bei Matthäus (27, 57) ist es „ein reicher Mann, der auch ein Jünger Jesu geworden war". Bei Lukas (23, 50 f.) ist es ein „Ratsherr, ein braver und gerechter Mann — er hatte ihnen in Rat und Tat nicht zugestimmt —, ... der auf das Reich Gottes wartete". Und nach Johannes (19, 38) war es „ein Jünger Jesu ..., aber heimlich, aus Furcht vor den Juden", und der Ratsherr Nikodemus hilft ihm. Während Markus (15, 46 vgl. Luk. 23, 53, Joh. 19, 41) einfach berichtet, daß Joseph

1) Darum ist auch nicht auf Jes. 6, 4 LXX zu verweisen.

2) Gegen Feigels Ableitung und Folgerung S. 75; das Erdbeben könnte Matthäus auf Grund von Jo. 2, 10 f. in engere Verbindung mit dem Schrei gebracht haben.

Jesum in einem Felsengrabe bestattet habe [1]), weiß Matthäus (27, 60), daß es „sein neues Grab" gewesen sei, und Lukas-Johannes versichern wenigstens, daß „noch nie jemand darin gelegen war". Nach Markus (15, 46) endlich wälzt Joseph einen Stein davor, Matthäus (27, 66) läßt dann den Stein durch die Oberen versiegeln.

Alle diese Einzelheiten werden schon darum keinen Anspruch auf historischen Wert erheben dürfen, weil sich in ihren Abweichungen deutlich die Tendenz ausspricht, gegenüber dem Verbrechertode am Kreuz Jesu Begräbnis in freundlicherem Lichte erscheinen zu lassen. Aber ist dann nicht vielleicht dies ehrenvolle Begräbnis überhaupt erst durch diese Tendenz geschaffen worden?

Schon Strauß hat das behauptet und gemeint, dieser Bericht sei aus Jes. 53, 9 erschlossen worden. Da heißt es: „Und man gab ihm bei den Gottlosen sein Grab und bei den Übeltätern, als er dahinstarb", und die LXX geben diesen nur konjizierten Text so wieder: *καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*. Daß diese Stelle den evangelischen Bericht geschaffen haben sollte, ist undenkbar. Wäre sie für die Vorstellung von Jesu Begräbnis maßgebend gewesen, so konnte kein anderer Gedanke als der ihr entnommen werden, daß die Gottverlassenheit des Gottesknechtes auch noch im Tode erschienen sei, indem man ihn mit den beiden anderen Verbrechern ehrlos verscharrt habe. Davon aber ist nirgends die Rede. Dann aber werden wir es als historische Überlieferung anerkennen müssen, daß die Gemeinde darum gewußt hat, daß ein gewisser Joseph von Arimathäa — wer er war und in welchem Verhältnis er zu Jesus stand, ist ersichtlich spätere Vermutung — ihm den Liebesdienst des Begräbnisses erwiesen habe [2]), während die Römer die Gekreuzigten einfach am Pfahl verwesen ließen. Alles Weitere ist Zutat der Evangelisten und ist zum Teil wiederum durch das Alte Testament motiviert.

1) Nach Joh. 19, 42 wählte er es, weil es nahe war und der Rüsttag vor der Tür stand, also nur provisorisch.

2) 1. Kor. 15, 4 (Apg. 13, 29) fehlt übrigens auch der Hinweis auf die Schrift gerade beim Begräbnis.

So vor allem die Bemerkung, daß das Grab ein Felſengrab geweſen ſei. Jeſ. 22, 16 konnte man leſen: *τί σὺ ὧδε καὶ τί σοί ἐστιν ὧδε; ὅτι ἐλατόμησας σεαυτῷ ὧδε μνημεῖον καὶ ἐποίησας σεαυτῷ ἐν ὑψηλῷ μνημεῖον, καὶ ἔγραψας σεαυτῷ ἐν πέτρᾳ σκηνήν;* Stand nun feſt, daß Jeſus begraben ſei, dann konnte man leicht dieſe Frage Jahves an den vornehmen Sebna ſich beantwortet denken: Dies Grab ſoll dem Meſſias dienen! Nur ſeiner iſt es würdig. Daß jedenfalls dieſe Stelle für des Markus Bericht maßgebend geweſen iſt, beweiſt, daß er das *μνῆμα* bzw. *μνημεῖον* ausdrücklich durch den Zuſatz charakteriſiert: *ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας*, ſich alſo wörtlich anlehnt an die Jeſajaſtelle. Veranlaßt dazu, dieſe Stelle typiſch zu faſſen, wurde er vielleicht durch eine andere Jeſajaſtelle (33, 16), die nach dem Zuſammenhang ohne weiteres meſſianiſch verſtanden werden konnte: *οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς.* Im Gedanken an die Felſengräber bei Jeruſalem konnte man durch dieſe Stelle leicht auf den Gedanken kommen, auch Jeſus ein ſolches Felſengrab zu geben, und fand dann in Jeſ. 22 die Beſtätigung dafür, wo Jahve des Sebna Felſengrab offenbar nicht dieſem geſtatten, ſondern für einen Würdigeren reſervieren will. Vielleicht ward dann dieſe Stelle dazu die Veranlaſſung, den Joſeph ſich entſprechend der vornehmen Stellung des Sebna als beſonders angeſehenen Mann zu denken Daß wenigſtens das *πλούσιος* des Matthäus aus Jeſ. 53, 9 ſtammt, wäre bei der ganz äußerlichen Art der Schriftverwendung, die ſich oft mit einem einzigen Wort begnügte, ohne den Zuſammenhang zu beachten, immerhin nicht unmöglich, wenn auch nicht wahrſcheinlich, da aus dem Beſitz eines Felſengrabes, das Matthäus ja ausdrücklich als Joſephs Grab bezeichnet, die Vorſtellung von ſelbſt folgte, daß er reich geweſen ſein müſſe.

Die Bemerkung, daß das Grab bisher noch nicht gebraucht worden ſei, entſtammt erſichtlich der altteſtamentlichen Vorſtellung, daß das, was zu heiligem Gebrauch dienen ſollte, vorher nicht durch Benutzung entweiht worden ſein durfte (vgl. Num. 19, 2; Deut. 21, 3; 2. Sam. 6, 3). Aus derſelben Vorſtellung herausgeboren iſt gewiß die Bemerkung (Mark. 11, 2), daß Jeſus beim

Einzug auf einem Füllen ritt, „auf dem noch nie ein Mensch gesessen ist“; und aus ähnlicher die Notiz des Johannes (19, 23) von dem ungenähten Rock Christi.

Das Siegel der Oberen endlich auf dem Stein vor dem Grabe [1]) ist offenbar durch die Danielgeschichte veranlaßt, die ja schon des „Menschensohnes“ (7, 13) wegen von größter Bedeutung für den Weissagungsbeweis war. Als Daniel in die Löwengrube gelegt ist (wie Christus in das Grab), heißt es (6, 17): „Sodann wurde ein Stein gebracht und auf die Öffnung der Grube gelegt, und der König drückte sein Siegel und das Siegel seiner Großen darauf, damit der Beschluß über Daniel keine Änderung erfahre.“ Die Stelle hat offenbar die Veranlassung gegeben zu dem legendarischen Bericht des Matthäus (27, 62—66) von der Verwahrung des Grabes und zu der Rolle, die er Pilatus und die jüdischen Oberen (in Parallele zu dem König und den Großen bei Daniel) dabei spielen läßt. Das σφραγίζειν des Steines weist zudem deutlich genug auf diese Vorlage zurück.

Daß endlich Jesus noch an demselben Tage, an dem er gestorben, begraben worden sei, ist wohl auf Grund von Deut. 21, 22 f. erschlossen: „Wenn einer, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, mit dem Tode bestraft wird und man ihn an einen Baum aufgehängt hat, so soll sein Leichnam nicht über Nacht an dem Baume (hängen) bleiben, sondern du hast ihn noch am gleichen Tage zu begraben; denn ein Gehängter ist bei Gott verflucht (vgl. Gal. 3, 13), und du sollst dein Land nicht verunreinigen ...“ Johannes (19, 31) motiviert offenbar damit schon die Bitte der Juden, Pilatus möchte das crurifragium befehlen, und ebenso die Bemerkung (V. 42), daß man Jesus des Rüsttages der Juden wegen in einem nahe befindlichen Grabe bestattet habe. Daß sich das Grab nach ihm (V. 41) in einem Garten befunden hat, stammt aus dem Hohenliede (4, 12 κῆπος), das, wie Pfleiderer gesehen hat, gerade vom 4. Evangelisten für

1) Mark. 15, 46 berichtet nur von einem bei einem Felsengrabe selbstverständlichen Verschlußstein. Durch diese Notiz erst wurde wohl Matthäus an die Danielstelle erinnert.

ſeine Erzählung der Erſcheinung des Auferſtandenen vor Maria von Magdala (20, 1—18) ſtark benutzt worden iſt.

10. Ergebniſſe.

Wir ſind am Ende unſerer Unterſuchung der Leidensgeſchichte. Und wenn wir den zurückgelegten Weg noch einmal im ganzen überſchauen, ſo iſt, auch wenn ohne weiteres zugegeben werden muß, daß in der Frage nach der Geneſis der einzelnen Elemente der Erzählung eine abſolute, mathematiſche Gewißheit nicht erzielt werden kann, ſo viel doch wohl als erwieſen zu betrachten, daß in der Tat der Weisſagungsbeweis für weite Strecken der Leidensgeſchichte die Quelle gebildet hat, daß er alſo in dieſem Teil der evangeliſchen Überlieferung in höchſtem Maße geſchichtsbildend gewirkt hat. Doch es gilt, dies Ergebnis genauer zu ſpezifizieren.

Ordnen wir den geſamten Stoff der Unterſuchung einmal nach den einzelnen Evangelien, ſo iſt ohne weiteres deutlich, daß der Grundſtock dieſer dem Alten Teſtament entnommenen Geſchichtserzählung bereits dem Markusevangelium angehört. Ihm gegenüber repräſentiert ſich das, was die anderen Evangelien an Erſchließungen aus dem Alten Teſtament bieten, vielfach nur als weitere Ausmalung des in den Grundzügen bereits fertiggeſtellten Bildes mit altteſtamentlichen Farben. So, wenn Matthäus (27, 24 f.) den Pilatus, um ihn noch mehr zu entlaſten, zur Beteuerung ſeiner Unſchuld ſich die Hände waſchen läßt; oder wenn Lukas (23, 46) dem ſterbenden Jeſus ein Pſalmwort in den Mund legt; oder wenn Johannes (19, 23 f.) die Kleiderverteilung auf Grund des Pſalms genauer darſtellt — von kleineren Pinſelſtrichen, wie z. B. der Galle (Matth. 27, 34) oder den γνωστοί (Luk. 23, 49) oder dem Yſop (Joh. 19, 29) zu ſchweigen, durch die die ſpäteren Evangeliſten noch dieſe oder jene Farbennüance in das Gemälde des Markus hineinbringen.

Freilich bleibt es nicht überall bei dieſem pietätvollen Verfahren der Späteren mit dem Markustext, den ſie ihrer eigenen Darſtellung zugrunde legen. Sie bereichern ihn nicht nur, ſie haben ſein Bild ſtellenweiſe auch durch ſtarke Übermalung zugunſten ihrer eignen Auffaſſung verdecken wollen. So ändert Jo-

hannes seiner Grundanschauung zuliebe gewaltsam die Chronologie der Leidensgeschichte bei Markus, der Matthäus und Lukas sich noch gefügt hatten, indem er Jesus als Passahlamm bereits am 14. Nisan (statt am 15.) sterben läßt. So läßt er Jesus sein Kreuz selbst tragen (19, 17) und übergeht einfach den Bericht von Simon von Kyrene. So läßt Lukas (23, 49) alle Bekannten Jesu Zeugen seines Todes sein trotz des ausdrücklichen Zeugnisses des Markus (15, 40 f.), und er wie Johannes unterdrücken den Markusbericht von der Jüngerflucht nach Galiläa.

Abgesehen davon aber hat auch bei ihnen noch der Weissagungsbeweis seine geschichtsbildende Kraft deutlich bewiesen, ja wir sehen, daß er sich hier ins Legendarische und Fabulöse entwickelt. Markus hält sich im großen und ganzen ziemlich eng an seine alttestamentliche Quelle; nur selten malt er — wie z. B. bei der Gethsemanegeschichte — ein Motiv, das sie ihm bot, mit den Mitteln seiner eignen Phantasie weiter aus; ja er kann sich damit begnügen (vgl. die Kleiderverteilung), das Alte Testament einfach verbotenus auszuschreiben, ohne auch nur ein Wort aus Eigenem hinzuzufügen. Die Späteren dagegen zeigen da, wo sie selbständige Berichte geben, zum Teil ein üppiges Wuchern der eigenen Phantasie, dem man es anmerkt, daß es ihnen nicht mehr bloß auf das Faktum ankommt, sondern daß sie die Freude am Erzählen selbst beherrscht und das Bestreben, zu verdeutlichen und zu rühren. Musterbeispiele dieser Weiterbildungen des Markusstoffes sind die Geschichte vom Ende des Judas (Matth. 27, 3—10), von den Ereignissen nach Jesu Tode (27, 51—53; 62—66), von Pilatus uud Herodes (Luk. 23, 6—12), vom Gang nach Golgotha (23, 27—31), von den beiden Verbrechern (23, 39—43), vom crurifragium und Lanzenstich (Joh. 19, 31—37). Es sind durchweg längere Perikopen, für die das Alte Testament nur das Motiv bot, während die Einzeldarstellung ganz auf Rechnung des Erzählers zu setzen ist.

Zugleich macht sich dabei bemerklich, daß gerade in diesen Stücken die typologische Verwendung des Alten Testamentes besonders hervortritt. Da ist Ahitofel der Typus des Judas für dessen Ende; David der Typus des Pilatus für dessen Hände-

waſchen; Joſeph im Gefängnis der Typus für die Darſtellung der beiden Verbrecher am Kreuz; Daniel in der Löwengrube für Jeſu Begräbnis; das Paſſahlamm für Jeſu Tod. Nur in die Gethſemaneſzene fanden wir bei Markus die Typologie (David und Abraham) hineinſpielen, aber gerade dieſe Szene teilt ja als einzige bei Markus mit den eben berührten die Ausführlichkeit der Darſtellung und zeigt den Beginn der legendariſchen Wucherung (vgl. 14, 40). Darin prägt ſich unverkennbar eine beſtimmte Entwicklung aus. Die ältere Zeit iſt ſozuſagen in der Verwertung des Weisſagungsbeweiſes peinlicher und ängſtlicher. Sie verlangt klare, deutliche Hinweiſe, zwingende meſſianiſche Worte, an die ſie ſich halten kann, die bis zu einem gewiſſen Grade das unſichere Taſten und die Willkür ausſchließen. Die Späteren fühlen ſich im geſicherten Beſitzſtand, ſie verlangen größere Freiheit für ihre reichere Darſtellungsmittel verwendende Erzählung. Sie ſcheuen ſich darum auch gar nicht, dem Alten Teſtament zugunſten ihrer Erzählung etwas nachzuhelfen oder es gewaltſam für ihre Zwecke zurechtzuſtutzen. So fügt Lukas (23, 49) ſein *πάντες* beim Bericht von den Zeugen des Todes Jeſu ein; ſo ändert Johannes (13, 18) das Pſalmwort (41, 9) eigenmächtig für ſeine Zwecke; ſo ſtutzt ſich Matthäus (27, 9 f.) das Sacharjawort (11, 12 f.) für ſeinen Bericht zu. Die legendariſch wuchernde Phantaſie kennt eben weder Skrupel noch Pietät. Aber der klare Text des Alten Teſtamentes ſetzte ſolcher Vergewaltigung immerhin doch ziemlichen Widerſtand entgegen, und ſchon die Rückſicht auf die doch zu erwartende jüdiſche Polemik mußte dieſes Aushilfsmittel im Anfang wenigſtens doch als ziemlich prekär erſcheinen laſſen. Da griff man denn mit Freuden zu der typologiſchen Verwertung des Alten Teſtamentes. Hier konnte ſich die eigne Phantaſie feſſellos entfalten. Denn welche Züge der altteſtamentlichen Erzählung man herausgriff und in welcher Weiſe man ſie auf Jeſus und die Einzelheiten ſeines Lebens deutete, das blieb natürlich völlig dem willkürlichen Ermeſſen des mehr oder weniger geiſtreichen Deuters überlaſſen. Denn die Methode dieſer ganzen Weisſagungstheologie wird je länger je mehr die völlige Prinziploſigkeit, die zum Prinzip erhobene Willkür. Sie kann natürlich

alles beweisen und jede Phantasterei rechtfertigen. Und daß die Entwicklung hier wirklich ins Uferlose hinausging, das zeigt ein einziger Blick in die Typologie etwa des Barnabasbriefes oder des Tryphodialoges Justins. Die Anfänge dazu aber lassen sich deutlich genug bereits in jenen legendarischen Wucherungen der späteren Evangelisten erkennen, während Markus sich davon noch beinahe ganz freihält.

Gehen wir nun auf die Darstellung des Markus ein wenig näher ein, da er die Grundlage aller späteren Berichte bildet. Überschaut man die alttestamentlichen Stellen, die, wie sich herausgestellt hat, seinem Abriß der Leidensgeschichte zugrunde liegen, so tritt einem sofort als wichtigste Tatsache entgegen, daß für seine Darstellung in ganz überwiegendem Maße der Psalter die Quelle gebildet hat [1]). Und unter den Psalmen wiederum steht durchaus an erster Stelle der 22. Psalm. Dies Ergebnis ist außerordentlich wichtig. Denn es gibt uns einen ganz unverkennbaren Fingerzeig für die Genesis der ganzen Weissagungsbeweistheologie. Der 22. Psalm hat offenbar den Anstoß zu der ganzen so überaus bedeutsamen Entwicklung gegeben. Und es ist wohl nicht zweifelhaft, daß es im besonderen der 17. Vers dieses Psalmes gewesen ist, der ihm für lange Zeit hinaus diese überragende Bedeutung gegeben hat. Denn er befreite, so dunkel wie er sein mochte, mit einem Schlage die Messiasgläubigen aus ihrer prekären Lage dem Judentum gegenüber, das von einem gekreuzigten Messias natürlich nichts wissen wollte und sich dafür einfach auf das Alte Testament berief. Denn in jenem Verse hieß es: „sie haben meine Hände und Füße durchgraben." Auf David konnte das nicht bezogen werden [2]), das war klar. Also mußte David aus der Seele eines andern heraus geredet haben. Aus wessen Seele aber anders als aus der des Messias, von dem das Alte Testament doch überall redete [3])? Damit war für

1) 22, 1. 6. 7f. 12f. 15. 17. (14. 16) 19; 27, 12; 35, 11. 21; 41, 9; 42, 5f. 11; 43, 5; 69, 21; 110, 1.

2) Vgl. die ähnliche Beweisführung Apg. 2, 25—36.

3) M. T. liest V. 17 כארי: Das ist vermutlich eine nachträgliche jüdische Fälschung, um den Messiasgläubigen diesen Psalm zu entwinden.

die Jeſusgläubigen ein völlig einleuchtender Beweis für die durch den Kreuzestod erſt ſo jäh erſchütterte Meſſianität Jeſu erbracht. Anderſeits aber mußte mit dieſem Augenblick auch notwendig die Entwicklung einſetzen, die Meſſianität in erſter Linie unter den Leidens- und Todesgedanken zu ſtellen und das Ereignis, das zuerſt den Glauben an ihn völlig in Frage geſtellt hatte, nun ganz beſonders zu betonen. Kein Wunder, daß man den 22. Pſalm immer wieder aufs aufmerkſamſte las [1]) und ſich immer mehr in die Überzeugung hineinlas, daß er, wie in dem wichtigſten Punkte, ſo wohl auch in den übrigen Bildern des Leidens, die er entrollte, eine getreue Weisſagung auf die letzten, ſchweren Stunden des Meſſias ſein werde, die er allein, ohne die tröſtende Gegenwart ſeiner Jünger hatte durchleben müſſen. Hatte man aber das Leidensbild, das dieſer Pſalm entwarf, erſt einmal in ſich aufgenommen, ſo verſtand es ſich von ſelbſt, daß es ſich in einzelnen Zügen ganz unwillkürlich aus ſo manchen anderen Pſalmen ergänzen mußte, in denen die gleichen Klagen über das ungerechte, unverſchuldete Leiden des Gerechten und Frommen ertönten. So mußten für den Verſuch, ſich ein Bild zu machen von den Leidensſtunden des Meſſias, die Pſalmen in die vorderſte Reihe rücken Selbſtverſtändlich wurde noch manche andere Entdeckung auch in anderen altteſtamentlichen Büchern gemacht, die in willkommener Weiſe das Bild des in völliger Ergebenheit das gottgewollte Leiden bis zur Gottverlaſſenheit auf ſich nehmenden Meſſias ergänzen konnte. Aber das waren doch immerhin nur Einzelfündlein, die das Bild wohl abrundeten, aber nicht weſentlich veränderten, und ſie verteilen ſich [2]) darum auch ohne jedes erkenn-

1) Noch Juſtin exegeſiert ihn aufs genaueſte Vers für Vers dial. 97—106 (vgl. 97: *καὶ τοῦτον τὸν ψαλμὸν οὐκ εἰς τὸν Χριστὸν εἰρῆσθαι λέγετε, κατὰ πάντα τυφλώττοντες καὶ μὴ συνιέντες ὅτι οὐδεὶς ἐν τῷ γένει ὑμῶν λεχθεὶς βασιλεύς, Χριστός, πόδας καὶ χεῖρας ὠρύγη ζῶν καὶ διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου ἀποθανών, τουτέστι τοῦ σταυρωθῆναι, εἰ μὴ μόνος οὗτος ὁ Ἰησοῦς*).

2) Gen. 15, 12; (2, 21); 22, 5; 37, 28; Ex. 12, 5 f. 13; 24, 1 f. (32); Deut. 21, 22 f.; 1. Sam. 10, 1—5; 2. Sam. 15, 30 f.; 20, 9; (2. Kön. 2, 2—4?); Am. 8, 9; 9, 1 (8, 3); Joel 4, 9; Dan. 7, 13; Spr. Sal. 31, 6 Weish. Sal. 2, 12—30.

bare Prinzip auf verschiedene Schriften. Nur ein Prophet steuert eine größere Anzahl von Stellen bei, wenn auch nicht soviel als der Psalter. Es ist Jesajas [1]). Und man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man den Grund dafür darin sieht, daß man in seinem 53. Kapitel die wertvollste prophetische Bestätigung der durch die Psalmen gewonnenen neuen Erkenntnis von dem leidenden Messias fand, diesen Propheten also zunächst aufmerksamer las als andere Schriften und daher manche Entdeckung für das Bild der Leidensgeschichte in ihm machte. Daß das 53. Kapitel trotz seiner Wichtigkeit [2]) für die Darstellung der Leidensgeschichte so wenig benutzt worden ist, erklärt sich einfach daraus, daß die neue Erkenntnis an dem 22. Psalm aufgegangen war, dieser also als Quelle für einen Darstellungsversuch in erster Linie in Frage kam, zumal er in der 1. Person geschrieben als unmittelbares Bekenntnis des Messias wirkte, und daß ja im übrigen das Jesajakapitel wesentlich neue Züge gegenüber dem Bilde, das der 22. Psalm so erschütternd entwarf, nicht bot [3]).

So gewinnen wir rückschauend ein klares und in sich gefestigtes Bild von dem Gange der Entwicklung. Markus aber ist es gewesen, der sie durch seine klare und straffe Zusammenfassung der einzelnen Züge in einem einheitlichen Bild zu einem gewissen Abschluß gebracht hat. Er hat unter Zugrundelegung der historischen Tatsachen [4]) mit Hilfe der durch das Alte Testament gebotenen Erkenntnisse ein ergreifendes und erschütterndes Bild von dem leidenden Heiland entworfen, das in seiner Anschaulichkeit als Ganzes genommen zwar Dichtung ist, aber in seiner schlichten Art und seiner aus dem Geiste des Alten Testamentes und dem

---

1) 3, 10; 22, 6 (33, 16); 38, 12—16; 50, 6 (53, 3); 54, 7.

2) Vgl. Apg. 8, 30—35.

3) Auch bei den anderen Evangelisten stehen Psalter und Jesajas in erster Reihe.

4) Die Salbung in Bethanien, das letzte Mahl, die Verhaftung in der Nacht, die Flucht der Jünger und die Verleugnung des Petrus, die rasche Verurteilung als „Judenkönig" durch Pilatus, die Kreuzigung inmitten zweier Verbrecher, die Treue der Frauen, der rasche Tod und das ehrliche Begräbnis.

Geiſte Jeſu herausgeborenen tiefreligiöſen Grundſtimmung unverlierbaren und bleibenden Wert für jedes empfängliche Gemüt wegen ſeiner inneren Wahrheit behalten wird.

Und die Nachwelt kann es ihm Dank wiſſen, daß er die geringen hiſtoriſchen Erinnerungen mit den Einzelfunden, die die altteſtamentliche Quelle bot, zu einem ſo einheitlichen und wirkungsvollen Bilde zuſammenzufaſſen gewußt hat. Gewiß, die Geſchichte, die er bietet, iſt im weſentlichen eine Schöpfung des Weisſagungsbeweiſes, aber herausgeboren aus glühender Liebe zu Jeſus hat ſie von jeher tiefſte und bleibende religiöſe Wirkungen auszulöſen vermocht, hat ſie insbeſondere gerade wegen ihrer Schlichtheit, mehr als dies des Paulus dogmatiſche Erörterungen je vermocht hätten, den tiefen Gedanken von dem ſtellvertretenden Opferleiden des Gerechten zu einer bleibenden Erkenntnis der Geſchichte gemacht: denn die Welt lebt von der freiwilligen, immer wieder geſchehenden, bei Jeſus in typiſchem Sinne bewußt zuerſt erfaßten Selbſthingabe der Beſten und Größten.

Das „Bild“ aber, das uns Markus, die überlieferten Tatſachen teils deutend, teils ausmalend, entwirft, iſt in großen Zügen folgendes. Beim letzten Zuſammenſein mit den Jüngern ſtiftet Jeſus als Gegenbild zum jüdiſchen Paſſahmahl das neue Bundesmahl. Und trotzdem die Oberen aus Furcht vor einer Volksbewegung (14, 2) ihn nicht am Feſte töten wollen, geſchieht es doch der göttlichen Vorherverkündigung wegen, die das alte Paſſah durch das neue ablöſen wollte. So ſchickt ſich das ungläubige Judentum, perſonifiziert in der Geſtalt des Judas, an, ihn auszuliefern, und Jeſus ſchickt ſich an, den gottbeſtimmten Leidensweg, ſo ſchwer er auch iſt, zu gehen. Er geht ihn mit vollem Bewußtſein: er weiß aus der Schrift, daß alle ihn verlaſſen werden, auch Petrus, und ſeine Seele iſt tief betrübt bis zum Tode. Aber in hartem Seelenkampfe ringt er ſich durch, den Kelch des Vaters zu trinken. Denn die Schrift muß erfüllt werden, das weiß er und danach handelt er. Darum wehrt er ſich nicht und ſchweigt auch gegenüber den falſchen Zeugniſſen und erträgt geduldig die Verhöhnungen und Mißhandlungen vor dem Hohen Rat und vor Pilatus. Darum erduldet er den Tod am

Kreuz, ohne ſich betäuben zu laſſen durch den Rauſchtrank. Nackt und bloß, ſeine Kleider fallen nach der Schrift den Soldaten zu, hängt er am Kreuz, preisgegeben dem Spott ſeiner Feinde und alle Tiefen der Gottverlaſſenheit erlebend, vor deren Jammer ſogar die Sonne ihr Antlitz verhüllt. Und in dem längſt vorherverkündeten Verlaſſenheitsruf macht ſich ſeine Seele Luft. Seinen lauten Schrei nach Erlöſung erhört endlich Gott. Er nimmt ihn zu ſich und erhöht ihn zu ſeiner Rechten, und vorbedeutend für die größere Empfänglichkeit des Heidentums erkennt ſchon jetzt der Hauptmann in ihm Gottes Sohn. Mit der Herrlichkeit des Judentempels aber und der in ihm ſymboliſierten Religion iſt es ſeit ſeinem und durch ſeinen Tod zu Ende. Sein Leichnam aber wird in einem vornehmen Felſengrabe beigeſetzt, um dort bis zum dritten Tage, wie die Schrift es verkündet, von allem Leiden auszuruhen bis zu ſeiner Erweckung durch Gott. Zu dieſem ganzen Bilde iſt im weſentlichen das Alte Teſtament die Quelle geweſen.

Bemerkung der Redaktion. Vorſtehender Aufſatz fällt zum Teil aus dem Rahmen unſerer Zeitſchrift heraus. Er iſt ſo umfänglich wie wohl ſelten einer in ihr geweſen. Aber er iſt der Abſchluß zu einem Aufſatze, der im Jahrgang 1910, noch unter der Redaktion unſerer heimgegangenen Kollegen D. Kautzſch und D. Haupt erſchien, und macht die Probe auf die dort entwickelten Ideen. So hatte er ein gewiſſes Recht darauf in unſerer Zeitſchrift zu erſcheinen, obwohl er deren Haltung in Fragen der Bibel auch ſachlich nicht entſpricht. Wie unſere Vorgänger ſich das letztere nicht werden verborgen haben und doch offenbar der Meinung geweſen ſind, daß der methodologiſche Geſichtspunkt, den die Arbeit verfolgt, noch nicht ſo völlig zu ſeinem Rechte gekommen ſei, wie er vielleicht verlangt, ſo ſind auch wir der Zuverſicht, daß er in erneuter wiſſenſchaftlich ſtrenger Diskuſſion am ſicherſten ſeine Grenze finden wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der urſprüngliche Text und die Eigenart des Lutherliedes „Was fürchtſt du Feind Herodes ſehr“.

Von

D. O. Albrecht in Naumburg a. d. S.

Das vielbeſprochene Exemplar des Lufftſchen Quartdruckes des Neuen Teſtaments vom Jahre 1540 (vgl. Weim. Ausg. Deutſche Bibel, Bd. 2, S. 620 f. Nr. *64), worin neben Rörer Luther ſelbſt eine Reihe wichtiger Korrekturen eingeſchrieben hat, ein Schatz der Jenaer Univerſitätsbibliothek, bedarf neuer wiederholter Unterſuchungen, woran jüngſt mit Recht Lic. O. Reichert erinnert hat; man vergleiche D. Koffmane, Die handſchriftl. Überlieferung von Werken D. M. Luthers, kritiſche Unterſuchungen in Verbindung mit Lic. Freitag, Lic. Reichert u. a. I (1907), S. 251 f.; Lic. Reichert, M. Luthers deutſche Bibel, in Religionsgeſch. Volksbücher IV, 13 (1910), S. 39. Doch nicht der Kern dieſes für die kritiſche Geſchichte der Lutherſchen Bibelüberſetzung hochwichtigen Buches ſoll uns jetzt hier beſchäftigen, ſondern nur ſeine Schale, d. h. ſeine alte Einbanddecke, die noch vorhanden iſt, während das Buch ſelbſt vor längerer Zeit neu gebunden iſt (wobei durch unvorſichtiges Beſchneiden leider mehrere hand-

schriftliche Randbemerkungen verstümmelt worden sind). Auf der Innenseite des hinteren Deckels, dem wir zunächst die Aufmerksamkeit zuwenden, befindet sich von Rörers Hand eine Abschrift, in der wir u. E. den ältesten Text des Lutherliedes „Was fürchtstu Feind Herodes sehr" zu erkennen haben. Diese Abschrift ist jetzt nicht mehr ganz vollständig, teilweise sind die letzten Buchstaben oder Silben am rechten Rande verloren gegangen, weil der Deckel gebrochen und das ihm eingeklebte beschriebene Blatt von der Bruchstelle an bis zum äußeren Rande abgerissen ist [1]). Wir drucken Rörers Niederschrift ab, indem wir die fehlenden Buchstaben innerhalb von Klammern ergänzen.

„XII Decemb. 41.

Hostis Herodes impie
Was furchstu Feind Herodes seer
Das vns geborn kompt Christ der H[er]
Er sucht kein sterblich Konigreic[h]
Der zu vns bringt das Himelreich

Ibant Magi
Dem Stern die Weisen folgen na[ch]
Solch Liecht zum rechten Liecht s[ie bracht]

1) Auf derselben Deckelseite steht ferner, ebenfalls von Rörers Hand, erstens mit etwas blasserer Tinte oben rechts: „Seuū prelustri fulm", wahrscheinlich eine Andeutung der Verse aus Ovid, Trist. 3, 4. 5: Vive tibi, quantumque potes, praelustria vita. Saevum praelustri fulmen ab arce venit (so zitiert bei W. Freund, Wörterbuch der lat. Sprache III, S. 936); zweitens am unteren Rande:

„Pestis eram viuens, moriens [tibi mors ero Papa]
Qui dum vixit erat tua pestis Papa L[utherus]
Hic tibi causa suo funere mort[is erit]."

Das ist der bekannte Vers, den Luther im Oktober 1530 in Spalatins Hause gemacht hat, nebst der angeblich von G. Sabinus herrührenden Umschreibung. Genau in dieser Doppelform steht er in den Tischreden, vgl. Förstemanns Ausgabe Bd. 3, S. 221. Sonst ist dazu zu vergleichen Loesche, Mathesius' Predigten über Luthers Leben (1906), S. 398; O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern (1883), S. 43; Köstlin-Kawerau, M. Luther [5] (1903), S. 199. 244 mit den dazu gehörigen Anmerkungen S. 650. 655; Weim. Ausg. 30 II (1909), S. 339 f. Anm. 3; Enders, Luthers Briefwechsel 11, 207 Anm. 10. Auch ältere Literatur ist an diesen Stellen mehrfach angegeben.

Sie zeugen mit den Gaben drey
Dis Kind Gott, Menſch vnd Ko[nig ſey]

Lauacra puri gurgitis
Die Tauff im Jordan an ſich na[m]
Das Himeliſche Gottes Lam.
Dadurch, der nie kein ſunde th[at]
Von ſunden vns gewaſchen [hat]

Nouũ genus potentię
Ein Wunderwerck da new geſch[ach]
Sechs ſteinern krüge da man [ſach]
Vol Waſſers, das verlor ſein a[rt]
Roter wein, durch ſein wort d[raus ward]“

Wir vergleichen zunächſt dieſe Abſchrift Rörers mit dem für uns älteſten Abdruck in den Geiſtlichen Liedern [1]), die Joſeph Klug in Wittenberg 1543 herausgegeben hat [2]) (vgl. Wackernagel, Das deutſche Kirchenlied III, S. 25, Nr. 42; F. Zelle, Das älteſte lutheriſche Haus-Geſangbuch uſw. 1903, S. 59 ff.); er ſteht hier auf Bl. 12^b bis 13^b; Bl. 12^b unten: „Der Hymnus, Hoſtis Herodes, Im Thon A ſolis ortus. ꝛc. D. Mart. Luther.“ Kuſtos „Was“. Bl. 13^a bringt nur ein Bild, die Anbetung der h. drei Könige, unten die Signatur „Bb“ und den Kuſtoden „Was“. Bl. 13^b enthält den Text, beginnend „WAs furchſtu“, endend „Lob, ehr vnd danck ſey dir geſagt, vt ſupra“. Wir bezeichnen Rörers Handſchrift mit Hs, Klugs Abdruck mit Dr.

Es ſind folgende Unterſchiede zu beachten: Erſtens, Hs hat

1) In der Regel wohl ſind Luthers Lieder zuerſt als Einblattdrucke erſchienen, die dann allmählich den Sammlungen einverleibt wurden. Unter den Neuigkeiten jener Wittenberger Geiſtlichen Lieder von 1543 ſind mindeſtens zwei — „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ und „Chriſt unſer Herr zum Jordan kam“ — beſtimmt vorher als Fliegende Blätter gedruckt. Wahrſcheinlich war das auch mit dem Hymnus Hoſtis Herodes geſchehen, wenigſtens ſcheint der dem Abdruck beigefügte Name des Verfaſſers dafür zu ſprechen.

2) Dies Buch iſt wohl erſt Ende des Jahres 1543 gedruckt, da mehrere Exemplare (ſpätere Abzüge) am Ende die Jahreszahl 1544 haben. Wenn Chriſtoph Schramm in Wittenberg am 16. Dezember 1543 „zwei geſangbuchlin“ an Roth nach Zwickau ſchickt (Buchwald, Roth Nr. 726), ſo ſind das vielleicht zwei Exemplare der Klugſchen Geiſtlichen Lieder geweſen, die eben damals die Preſſe verlaſſen haben dürften.

oben ein Datum. Zweitens, in Hs fehlt noch die vollständigere Überschrift, auch der Name des Autors. Drittens, in Hs sind über jeder deutschen Strophe die Anfänge der betreffenden lateinischen vermerkt, die Luther übersetzt hat. Bekanntlich war seine Vorlage ein Teil (nämlich die Strophen 8, 9, 11 und 13) der altkirchlichen Hymne des Cölius (?) Sedulius A solis ortus cardine aus dem 5. Jahrhundert, deren erste sieben Strophen er bereits i. J. 1524 zu dem Weihnachtsliede „Christum wir sollen loben schon" verarbeitet hatte; auch die Strophen 8 ff. hatten gleich den ersten bereits vor Luthers Zeit als ein für sich bestehendes Epiphaniaslied von dem großen Hymnus acrostichis totam vitam Christi continens des Sedulius sich losgelöst (vgl. Wackernagel a. a. O. I, Nr. 48. 50; III, Nr. 17. 42)[1]). Viertens, in Hs fehlt

1) Zur Erleichterung des Verständnisses sei der lateinische Text hier wiederholt nach Wackernagel, der ihn aus einer alten Hymnensammlung v. J. 1494 abgedruckt hat:

In epiphania domini, ad veſperas.

HOſtis Herodes impie,
Chriſtum venire quid times?
Non eripit mortalia,
qui regna dat caeleſtia.

Ibant magi, quam viderant
ſtellam ſequentes praeviam,
Lumen requirunt lumine,
Deum fatentur munere.

Lavacra puri gurgitis
caeleſtis agnus attigit,
Peccata quae non detulit,
nos abluendo ſuſtulit.

Novum genus potentiae
aquae rubeſcunt hydriae,
Vinumque iuſſa fundere,
mutavit unda originem.

Andere von Wackernagel erwähnte alte Werke fügen diesen vier Strophen als fünfte eine der gebräuchlichen Doxologien hinzu, nämlich:

Gloria tibi, domine,
qui natus es de virgine,
Cum patre et ſancto ſpiritu
in ſempiterna ſaecula.

noch völlig die fünfte doxologische Strophe, die in Dr auf Bl. 13^{b} aber auch nur unvollständig steht, wie schon oben vermerkt ist; mit jenem „vt supra“ a. a. O. wird auf folgende daselbst Bl. 7^{b} abgedruckte vollständige Schlußstrophe des verwandten Hymnus „Christum wir sollen loben schon“ hingewiesen:

„Lob, ehr vnd danck sey dir gesagt,
Christ geboren von der reinen Magt.
Mit Vater vnd dem heilgen Geist,
Von nu an bis in ewigkeit.
AMEN.“

Fünftens hat Hs im Text folgende zwei bemerkenswerte Lesarten: Strophe 2, Z. 3 „zeugen“ (statt „zeigen“), Str. 4, Z. 2 „da man“ (statt „man da“).

Wie ist das zu beurteilen? Rörer hat das Lied in einer älteren ursprünglicheren, in Kleinigkeiten (die Überschrift u. a. betreffend) noch nicht ganz druckfertigen Gestalt wahrscheinlich auf Grund von Luthers Originalhandschrift aufbewahrt.

Von den notierten Lesarten ist „zeugen“ jedenfalls als die markantere vorzuziehen, das mattere „zeigen“ hat wohl der Setzer verschuldet.

Das Fehlen der fünften Strophe in Hs erklärt sich möglicherweise daraus, daß Luthers lateinische Vorlage (vgl. Wackernagel I Nr. 50 und oben S. 290 Anm. 1) dieses doxologischen Schlusses — der als Abschluß verschiedener Hymnen gebräuchlich war (s. Wackernagel a. a. O. S. 9) — entbehrte. Vielleicht aber lag ihm die doxologische Strophe doch schon mit vor und er hat sie zunächst beiseite gelassen sei's, weil er sie als Zusatz zum ursprünglichen Text des Sedulius für entbehrlich hielt, sei's, weil er sie bereits in seinem älteren, ebenfalls aus A solis ortus cardine entsprungenen Weihnachtslied „Christum wir sollen loben schon“ verwendet hatte und er sich nicht wiederholen mochte. Nachträglich aber hat er, so könnte man weiter meinen, dann doch noch für den Abdruck im Liederbuch 1543 die Beifügung der Doxologie angeordnet; nur für diesen natürlich in jener kurzen andeutenden Form, die allein im Rahmen des Buches verständlich ist, weil mit dem „vt supra“ auf einen voranstehenden Bestandteil desselben

zurückgewiesen wird. Gerade diese nachlässige Form macht den Eindruck einer späteren Autorkorrektur und dient mit zur Bestätigung dafür, daß in der ursprünglichen Niederschrift des Liedes die Doxologie noch nicht gestanden hat [1]). Dabei mochte Luther erwägen (anders als wir oben vermuteten), daß durch die gleichförmige Gestaltung des Schlusses in „Was fürchtstu“ und in „Christum wir sollen“ der Gemeinde die Verwandtschaft beider Hymnen, ihr gemeinschaftlicher Ursprung aus dem alten A solis ortu, zum Bewußtsein gebracht werden sollte. Diese Auffassung, daß Luther selbst die nachträgliche Beifügung der doxologischen Strophe angeordnet, ist mir die wahrscheinlichste. Nicht verschweigen will ich aber, daß mir anderseits Bedenken gegen die Echtheit der Schlußstrophe überhaupt aufgetaucht sind. Könnte nicht der Redaktor oder Druckherr des Wittenberger Liederbuches von 1543 eigenmächtig diesen Abschluß angeordnet haben? Lag doch das Zurückblättern auf das einige Blätter früher stehende ältere Lied nahe, da die Melodieangabe der Überschrift auf dasselbe hinwies. Es ist doch sonst nicht Luthers Art, in verschiedenen Liedern sich so wörtlich zu wiederholen? Da das Klugsche Gesangbuch 1543 augenscheinlich nachlässig gedruckt ist, dürfte man wohl vermuten, daß darin mancherlei Einzelheiten ohne Luthers Vorwissen und Billigung zustande kamen. Gewiß, Luther darf für die zahlreichen Druckfehler im Text, für das grobe Versehen des zweimaligen Abdruckes der zweiten Vorrede u. a. nicht verantwortlich gemacht werden; aber die vortreffliche neue Ordnung und Einteilung der Lieder, besonders in den ersten Gruppen (s. u.), stammt doch wohl von ihm, und man muß sich hüten, den Wert des Wittenberger Liederbuches von 1543 im Vergleich zu dem

1) Kann nicht in Rörers Niederschrift da, wo der Rand abgerissen ist, eine kurze Andeutung betreffs der Doxologie gestanden haben? Nein; denn erstens fehlte es dazu an Raum, der durch die letzte Zeile (s. o. S. 289 „braus ward“) und durch die unmittelbar darunter stehende Abschrift des Verses Pestis eram voll ausgenutzt war; zweitens haben wir das Zeugnis des Mylius (s. u.), der das Jenaer Buch noch in seinem ursprünglichen Einband kannte und bei der Beschreibung ausdrücklich sagt, daß das Lied mit der 16. Zeile geschlossen habe.

Babſtiſchen Prachtdruck 1545, den Luther einer beſonderen Vorrede gewürdigt hat, herabzuſetzen (vgl. Wackernagel, Bibliographie S. 187f.; dazu O. Albrecht in dieſer Zeitſchrift 1898 S. 498ff., F. Zelle a. a. O. S. 52. 59f. 62. 66f.). Kurz, ſachliche Eingriffe von fremder Hand, wie die Einſchaltung der Doxologie, möchte ich zwar als möglich, aber nicht als wahrſcheinlich erklären; Luther ſelbſt wird ſie beigefügt haben.

Demgemäß wird man ebenſo die Formulierung der in Hs noch fehlenden Überſchrift, die Dr hat, die übrigens auch ſchon in dem vermuteten verlorenen Einzeldruck geſtanden haben dürfte, lieber dem Autor ſelbſt als einem Redaktor zueignen.

Als Kennzeichen der Urſprünglichkeit oder der erſten Niederſchrift ſind ferner die lateiniſchen Stichworte Ibant magi uſw. über den deutſchen Strophen in Hs zu beurteilen; ſie zeigen uns Luther bei ſeiner Überſetzungsarbeit, wie er zu jeder Strophe ſich die lateiniſche Vorlage vergegenwärtigte. Daß dieſe Eierſchalen beim Druck abgeſtreift wurden, iſt leicht verſtändlich; ſie waren entbehrlich und beim Singen des Liedes für die Gemeinde wohl geradezu ſtörend.

Wichtiger noch iſt das von Rörer oben links notierte Datum. Wer Rörers Art kennt, bei der Niederſchrift von Predigten, Tiſchreden und Vorleſungen Luthers nicht bloß möglichſt genau den Wortlaut aufzufangen, ſondern auch das Datum zu vermerken, an welchem Luther ſo geſprochen hat, der wird nicht daran zweifeln, daß er mit dem „XII Decemb. 41“ nicht etwa den Tag, an dem er die Abſchrift gefertigt, ſondern an dem Luther das Lied gedichtet hat, habe bezeichnen wollen. Vielleicht hat ihm Luther dasſelbe diktiert und Rörer vermerkte dann von ſich aus das Urſprungsdatum dazu; oder Luther hatte das Lied ſelbſt mit dem Datum niedergeſchrieben, und der unermüdliche Sammler ſchrieb danach beides ſo ab; oder Rörer hat, wenn Luther nicht ſelbſt ſeinem Manuſkript das Datum beigeſetzt hatte, den Entſtehungstag durch Zufall glaubwürdig erfahren, bei ſeinen nahen Beziehungen zum Reformator iſt das nicht unmöglich.

Rörers Abſchrift iſt wohl vor dem Erſcheinen des Klugſchen Liederbuches 1543 gefertigt; denn daß ihm das eingangs erwähnte

Exemplar des Neuen Teſtamentes mit Luthers eigenen Korrekturen ſchon vor Luthers Tod zur Verfügung ſtand, iſt ſicher. Wir kommen ſpäter darauf zurück.

Undenkbar aber iſt auch nicht das andere, daß er erſt gelegentlich ſpäter aus Freude an dem Urſprünglichen oder aus antiquariſchem Intereſſe ſeine Abſchrift nach dem ihm zugänglich gewordenen Originalmanuſkript Luthers gemacht hat.

Kurz, auf Grund der Rörerſchen Handſchrift haben wir ein Recht zu der Annahme, daß Luther das Lied „Was fürchtſtu Feind Herodes ſehr" am 12. Dezember 1541 und zwar in der vorliegenden, gegenüber dem erſten Druck teils kürzeren, teils umſtändlicheren Faſſung gefertigt hat.

Dies richtige Urſprungsdatum hat ſich bei den Hymnologen bis in die neueſte Zeit fortgepflanzt, doch ohne daß man ſich des guten Grundes bewußt geworden wäre. A. J. Rambach, Über D. M. Luthers Verdienſt um den Kirchengeſang (1813) S. 110 gibt als erſter den bedeutſamen Hinweis auf J. G. Walthers ergänzte und verbeſſerte Nachrichten von den letzten Taten und Lebensgeſchichten des ſel. D. Luthers 1. Teil, II. Abſchnitt S. 89, wonach das Lied „ſchon im Jahr 1541 und zwar beſtimmt am 12. Dezember verfertigt worden ſei". Dieſe Notiz ſchreiben die folgenden Forſcher einfach ab: Wackernagel, Fiſcher, Achelis, Schleuſner uſw., zuletzt auch wieder Spitta; keinem aber iſt es eingefallen, nachzuleſen, was denn jener Walther näher geſagt hat. Beſonders auffallend iſt Spittas Verhalten, der doch nach dem ganzen Zuge ſeiner Unterſuchung ein beſonderes Intereſſe daran haben mußte, alles die Entſtehungszeit Betreffende nachzuprüfen. Obwohl er ſonſt der Frage noch am ſorgfältigſten nachgeht und anderweit mehrere gute Bemerkungen zum Charakter des Liedes beibringt (ſ. u.), ſchreibt er in ſeinem Buch Ein feſte Burg uſw. (1905) S. 344 f. zu „J. G. Walthers" Nachricht nur: „Ob hier ſichere Überlieferung vorliegt, vermag ich nicht zu ſagen. An ſich könnte manches dafür ſprechen, daß L. die Verdeutſchung ſchon früher vorgenommen [folgen Erwägungen darüber]. Möglich, daß L. den Antrieb zur Herſtellung eines ſolchen Liedes erſt ſpäter empfand, vielleicht nachdem ſein Tauflied ‚Chriſt unſer

Herr zum Jordan kam' durch Umarbeitung (!) den Epiphaniascharakter abgestreift hatte." Hätte es Spitta gefallen, dem vorliegenden äußeren Zeugnis über die Entstehungszeit nachzugehen, so hätte das für ihn sehr lehrreich werden und ihm beweisen können, daß allerlei scharfsinnige Vermutungen von dem nüchternen Zeugnis der Geschichte öfter nicht bestätigt werden.

Was hat nun jener Johann Gottlob Walter (so heißt er) a. a. O. im Jahre 1750 behauptet?: „Nicht lange vor seinem seligen Hintritt hat Lutherus auch das Lied Was fürchst du Feind Herodes ꝛc. gemacht, nemlich den 12. Dec. 1541"; dazu in einer Anm. S. 90: „vid. Clarissimi Mylii Memorabilia Biblioth. Jen. p. 290". Letzterer aber verweist in seinem Buch über die Jenaer Bibliothek (1746) S. 289 f. auf nichts anderes hin, als was oben den Ausgangspunkt unserer Untersuchung ausmachte: „N. T. germanicum, ex versione b. Lutheri manuscriptis eiusdem notis ad marginem passim emendatum. Witteb. 1540." Zu dem Liede insonderheit heißt es: „Autographum cantici illius, ad tempus nativitatis (!) Christi exarati was fürchstu Feind Herodes seer ꝛc. etiam in ultima ligaturae N. huius T. editionis tabula legitur, quod canticum b. Lutherus, ut inscriptio adjecta docet, confecit die XII. Dec. 1541. Sed tantum hic leguntur 16 versus hujus cantici, et ultimus est Roter Wein durch sein Wort ꝛc. Inscripsit etiam b. Lutherus eidem huic editioni notissimum illum versum, vel symbolum suum: Pestis eram vivus, moriens etc." Darin irrt freilich Mylius, daß er in der Niederschrift des Liedes (das übrigens ein Epiphanias-, aber kein Weihnachtslied ist) und des sonstigen Inhalts der Seite Luthers eigene Hand zu erkennen meinte, es ist sicher die Rörers, seines treuen Gehilfen und Korrektors; aber darin behält er recht, daß wir in dem aufbewahrten Datum eine glaubwürdige Nachricht über die Entstehungszeit des Liedes besitzen.

Es seien noch etliche Bemerkungen über die Eigenart und zum Verständnis des Liedes beigefügt. Luthers Übersetzung hat man mit Recht als besonders wohlgelungen gerühmt. Dabei ist zu beachten, daß er an zwei Stellen, Strophe 2, 3 f. und 4, 2, durch Rückgang auf die Bibel den altkirchlichen Hymnus ergänzt und

verbeſſert hat. Aus den hydriae des Sedulius macht er „ſechs ſteinern Krüge“ nach Joh. 2, 6; und die knappe Zeile Deum fatentur munere erläutert er im Blick auf Matth. 2, 11 und auf die ſpätere traditionelle Exegeſe ſo: „Sie zeugen mit den Gaben drei, Dies Kind Gott, Menſch und König ſei.“

Letzteres iſt näher zu bedenken. Zur ſchwankenden mittelalterlichen Ausdeutung der drei Gaben ſei auf W. Köhlers Anmerkungen zur Kirchenpoſtille in Weim. Ausg. Bd. 10, 1. Abt., 1. Hälfte S. 716 verwieſen; Nik. v. Lyra ſchreibt: per aurum signabant regiam dignitatem, per myrrham hominis mortalitatem, quia myrrha solent inungi corpora mortuorum, per thus ipsius divinitatem, quia thus ad honorem divinum concrematur. Vel aliter uſw. Ebenda werden noch andere alte Deutungen aus der glossa ordinaria und der legenda aurea zitiert. Schon in ſeinen Sermonen zu Epiphanias 1517 und 1521 erwähnt Luther dieſe auch in dem Liede 1541 noch vorgetragene Auslegung; dort im Jahre 1517 heißt es mit Berufung auf Hilarius und Hieronymus: in auro Regem, in thure Deum, in myrrha mortalem significatum et adoratum intelligunt; ähnlich deute auch Gregor (ſiehe Weim. Ausg. Bd. 1, 122, Z. 8ff. 19ff.); und 1521 ſagt er, man ſolle merken den großen Glauben der Könige, „das ſy jeſum in dem opffer demütiglich angebetet haben als ain künig aller ding, got vnd ſterblichen menſchen“, nämlich im Golde die königliche Majeſtät, in dem Weihrauch göttliche Ehre, in dem Myrrhen einen ſterblichen Menſchen (Weim. Ausg. Bd. 7, S. 252 Z. 24ff.; S. 253, 20ff.; S. 254, 9ff.) [1]). In der Kirchenpoſtille 1522 dagegen (W. A. 10, I, 1, S. 716 Z. 5ff.) folgt er einer anderen Deutung: mit dem Goldopfer bekennen ſie, Chriſtus ſei ein König, mit dem

1) Dieſe Deutung iſt in der katholiſchen Kirche bis heute lebendig geblieben. Das Meßbuch der h. Kirche für die Laien bearbeitet von P. Anſ. Schott (Freiburg i. Br. 1904, 9. Aufl.) führt S. 124 folgenden Reimſpruch an: „Durch Weihrauch ſtellen fromm ſie dar, daß dieſes Kind Gott ſelber war; Die Myrrh' auf ſeine Menſchheit wies; Das Gold das Kind als König pries.“ H. Alt, Das Kirchenjahr (1860) S. 321 f. ſtellt hinſichtlich der bildlichen Darſtellung des ſpäteren Mittelalters als Tradition feſt, daß Caſpar, König von Perſien, ein 60jähriger Greis, weiß, in eine violette

Weihrauch, daß er ein Prieſter ſei, mit den Myrrhen, daß er geſtorben und begraben ſei; alle drei Stücke ſollen ſich auf Chriſti Menſchheit reimen, doch ſo, daß er Gott ſei und daß um ſeiner Gottheit willen ſolches ſeiner Menſchheit geſchehen ſei. Dieſe Auslegung erwähnt er auch ſchon 1517 (W. A. 1, 122, 16 f.), ſie findet ſich ebenſo im Breviarium Romanum (z. B. in der Ausgabe Venedig 1516 Bl. Fij[b]). Später im Jahre 1532 hat Luther laut der von Dietrich überlieferten Hauspoſtille zu Matth. 2, 11 ſich mit dem Gedanken begnügt, auch wir ſollten, wie die Weiſen, Chriſto unſere Schätze auftun und ihm reichlich ſchenken, indem wir arme und elende Chriſten, arme Schulkinder uſw. unterſtützen, nach Matth. 25, 40 heiße das dem armen Kindlein Jeſu geopfert. In den ſpäteren Epiphaniaspredigten bevorzugt er das andere Feſtthema von der Taufe Chriſti und im Anſchluß daran von der chriſtlichen Taufe; man beachte z. B. die Äußerung in der Predigt vom 18. Januar 1534: die Epiphaniae baptizatus Christus et illud festum ſolt furnemlich nomen haben a baptismo Christi, vgl. Weim. Ausg. 37, S. 258, 8 f.; ebenda S. 628, 9 ff.; dazu Erl. Ausg.[2] 19, 105 f. (mit ungenauer Jahreszahl). Ebenſo in der Hauspoſtille, ſ. z. B. Erl. Ausg.[2] Bd. 4, 223. Auch für die Predigtgruppe aus der Epiphaniaszeit 1538 trifft das zu, wo die beiden anderen Feſtgeſchichten, die Anbetung der Magier Matth. 2 und die Offenbarung der Herrlichkeit auf der Hochzeit zu Kana Joh. 2, mit dem dritten Thema von der h. Taufe verknüpft werden (Erl. Ausg.[2] Bd. 20[I] S. 1 ff. 12 ff. 20 ff. 29 ff.). Auch in den Epiphaniaspredigten der Jahre 1545 und 1546 betont Luther, daß unter den zwei oder drei Feſtgeſchichten des Epiphaniastages die Offenbarung der Gottheit Chriſti bei ſeiner Taufe im Jordan Matth. 3 die wichtigſte ſei.

Tunika gekleidet mit gelbem Mantel darüber, dem Chriſtkind als ſeinem „Herrn“ das Gold dargebracht; Melchior, König von Nubien, ein 40jähriger Mann, rötlich braun, bekleidet mit gelber Tunika und einem roten Mantel darüber, ihm als ſeinem „Gott“ den Weihrauch, und Balthaſar, König von Saba, ein 20jähriger Jüngling, ſchwarz in roter Tunika, ihm als dem „Menſchenſohn“ die Myrrhen als Hindeutung auf ſein bittres Leiden geopfert habe.

Es tritt also später die Perikope von der Anbetung der Weisen in den Predigten Luthers mehr in den Hintergrund, besonders wohl deshalb, weil es ihm zeitgemäß dünkte, das Sakrament der Taufe gegen die Wiedertäufer zu verteidigen.

Wenn er nun noch in jenem Übersetzungslied am 12. Dezember 1541 die drei Festgeschichten Matth. 2, Matth. 3, Joh. 2 wieder miteinander verknüpft hat, so beweist dies, daß er jenen altkirchlichen Gedankenkreis nicht aufgegeben hatte. Kennten wir das Datum der Entstehung des Liedes nicht, wollten wir lediglich aus dem Inhalt darüber entscheiden, so möchte man vermuten, daß das Lied, da seine Auslegung von Matth. 2, 11 sich am nächsten mit den Predigten vom 6. Januar 1517 und 1521 (s. o.) berührt, zu den frühesten gehöre und in zeitlicher Nähe von „Christum wir sollen loben schon" (1524) entstanden sei. Dieser Schluß ist aber falsch, wie die sichere Zeitangabe Rörers beweist. Wir haben hier ein deutliches Beispiel dafür, daß die (von Spitta in der Regel — nicht gerade bei diesem Liede — bevorzugten) inneren Gründe, die für den frühen Ursprung eines Lutherliedes sprechen, keine entscheidende Bedeutung haben. Eben auch um dies festzustellen, sind wir auf den vorliegenden lehrreichen Fall näher eingegangen. Es wird dabei bleiben, daß die Abfassungszeit der Lieder Luthers von dem Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung jedesmal nicht ferngelegen hat [1]). Auch der untersuchte Hymnus spricht dafür.

Treffend aber hat Spitta a. a. O. S. 314 f. 344 f. „Was fürchtst du Feind Herodes sehr" als ein Epiphaniaslied charakterisiert, namentlich durch Verweisung auf die Epiphaniaspredigt 1534 (so muß es heißen, nicht wie Spitta nach Erl. Ausg. schreibt, 1535, siehe oben den Nachweis aus Weim. Ausg.). Doch muß dies noch genauer und vollständiger festgestellt werden. Mißverständlich ist Spittas Bemerkung, daß Luther in seinen Epiphaniasgedanken auf die altkirchlichen Hymnen zurückgegangen sei und daß der Hymnus des Sedulius auch in seinen Predigten über die

1) Man beachte auch das gewichtige Urteil D. Nelles gegen Spitta in der 2. Aufl. seiner Geschichte des deutschen ev. Kirchenliedes 1909, S. 39 neben Kaweraus Referat in dieser Zeitschr. 1908, S. 352.

Taufe nachwirke. Richtiger iſt zu ſagen, daß Luthers Epiphaniasgedanken auf die altkirchliche abendländiſche Tradition überhaupt zurückgehen, die unter anderem auch in den altkirchlichen Hymnen des Ambroſius, Sedulius u. a. zum Ausdruck kommt. In dem Artikel „Epiphanias“ der proteſt. Realenzykl. 3. Aufl. Bd. 5 S. 416, 11 ff. führt Caſpari als ein frühes Zeugnis für den Sinn des Feſtes in der abendländiſchen Kirche das Kalendarium des Polemius Silvius vom Jahre 448 an: Epiph., quodie, interpositis temporibus, stella Magis Dominum natum nunciabat, et aqua vinum facta, vel in amne Jordanis Salvator baptizatus est. Luther ſelbſt wird wohl die Epiphaniasgedanken vor allem aus dem ihm vertrauten Brevier geſchöpft haben, in welchem ja bekanntlich viele altkirchliche Werte enthalten ſind. Im Breviarium Romanum iſt als Feſthymnus vorgeſchrieben „Hostis“ (vgl. das oben erwähnte Brev. Rom. von 1516 Bl. Fiij[a]), auch iſt zweimal darin der entſprechende Gedankenkreis des Feſttages durch Antiphonien ausgedrückt: „Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus: hodie stella magos duxit ad presepium: hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias: hodie a Johanne Christus baptizari voluit, vt salvaret nos“; ferner: „Hodie celesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam in iordane lauit Christus eius crimina: currunt cum muneribus magi ad regales nuptias: et ex aqua facto vino letantur convivae (a. a. O. Bl. Fiij).

Wenn Caſpari a. a. O. S. 416, 59 f. mit Hinweis auf die Epiphaniaspredigt vom Jahre 1535 (!), 1546 und die in der Hauspoſtille ſchreibt: „Luther hatte alſo eine Umbildung oder Wiederherſtellung des Feſtes im Sinn, drang aber damit nicht durch“, ſo iſt das zu viel geſagt. Richtig iſt nur, wie wir oben andeuteten, daß er im Kampf gegen die Wiedertäufer das Thema von der Taufe ſpäter bevorzugt hat. Aber von einer „Wiederherſtellung“ des Feſtes darf füglich nicht geredet werden; es war ja gar nicht verfallen, Luther übernahm es doch; es ſei an die Formula Missae 1523 (W. A. 12, 209, 7) ſowie an den Viſitatorenunterricht 1528 (W. A. 26, 232, 1 f.) erinnert. Und daß trotz jener „Umbildung“ der dreifache altkirchliche Feſtgedanke ſpäter ihm noch vertraut und lieb war, zeigt eben das oben

besprochene Lied, das Ende 1541 gefertigt, im Gesangbuch 1543 seinen Platz unter den Festliedern erhielt. Es muß auch noch mehr, als von Caspari geschieht, betont werden, daß Luthers bezügliche Predigten von 1521 an bis 1546, soweit wir sie besitzen, fast alle gleichmäßig die altkirchliche Häufung der Festgeschichten erwähnen, ohne sie zu verwerfen. Man vergleiche zur Predigt am 6. Januar 1521 Weim. Ausg. 7, 248 = Erl. Ausg.[2] 16, 221 f. (s. auch ebenda Bd. 15, 224); am 6. Januar 1532 Weim. Ausg. 36, 43, 2 f. 20 f.; Erl. Ausg.[2] Bd. 1, 128; Bd. 4, 201 (in der doppelten Hauspostille); am 6. Januar 1534 Weim. Ausg. 37, 628 = Erl. Ausg.[2] Bd. 19, 105; am 13. Januar 1538 (mit Rückblick auf die Bedeutung des Epiphaniasfestes) Erl. Ausg.[2] Bd. 20^{I}, 12; am 6. Januar 1545 Erl. Ausg.[2] Bd. 20^{II}, 278 f.; am 6. Januar 1546 ebenda S. 456 f.

Was war für Luther wohl das Motiv zur Abfassung der Übersetzung des Hostis Herodes im Dezember 1541? Einen Wink darüber glaube ich in dem Klugschen Gesangbuch 1543 zu erkennen. Hier ist zum erstenmal, doch wohl durch Luther selbst, eine klare Abgrenzung zwischen den beiden ersten Liedergruppen, den Fest- und den Katechismusliedern gemacht, indem die letzteren durch einige einleitende Sätze besonders hervorgehoben werden: „Nu folgen geistliche Gesenge, dar in der Catechismus kurtz gefasset ist, Denn wir ja gern wolten, das die Christliche Lere auff allerley weise, mit predigen, lesen, singen ꝛc. vleissig getrieben ... würde“ usw. Daß Luther auf die Katechismuslieder damals seine besondere Aufmerksamkeit gerichtet hatte, zeigt sich auch darin, daß er sie auf die Vollzahl fünf, den Hauptstücken entsprechend, ergänzt hat; denn in keinem Wittenberger Gesangbuch standen, soweit wir sehen, vorher „Vater unser im Himmelreich“ [1]

1) In der Ordnung der Zeremonien für die Pfarrkirche zu St. Wenzel in Naumburg v. J. 1538, die Medler seiner von Luther am 14. Oktober 1537 approbierten Kirchenordnung v. J. 1537 beigefügt hat, heißt es in der Beschreibung der Vespergottesdienste: „Wan man aber den Catechismum helt, als am Montag vnd Freitag, im Sommer: 1. Psalmus cum Antiphona. 2. Vater Vnnßer gesungen wie es Doctor Martinus gemacht hatt“. Das ist bis jetzt für uns die älteste Spur von Vorhandensein des offenbar durch

und „Christ unser Herr zum Jordan kam“ [1]), obwohl diese beiden Lieder vorher schon in Einzeldrucken, ersteres auch in außerwittenbergischen Sammlungen, erschienen waren. Das deutet darauf hin, daß Luther schon seit Jahren darauf bedacht war, die Lücken seines Wittenberger Gesangbuchs auszufüllen. In gleicher Weise, vermute ich, hat Luther gewünscht, auch in der ersten Abteilung die Zahl der Festlieder allmählich zu ergänzen. Weder für Epiphanias noch für die Passionszeit noch für Himmelfahrt hatte er bisher Lieder gedichtet, und für die beiden letzteren Festzeiten ist er sie leider auch später schuldig geblieben, er hat aber in den Klugschen Gesangbuchdrucken seit 1533, dann 1535 und 1543 (vgl. Drews in Weim. Ausg. 30^{III}, S. 6; derselbe, Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen usw. in Stud. z. Gesch. des Gottesdienstes u. gottesd. Lebens 1910, S. 74 f. 80 ff.) durch besondere Gebete für die Passion und Himmelfahrt auf die fehlenden Lieder gleichsam hingewiesen [2]). Ferner hat er einen

---

Plakatdruck vervielfältigten Lutherliedes. Besonders bedeutsam ist, daß es hier sogleich auch als Lied der Katechismusgottesdienste erscheint; doch wird es zugleich auch als Gemeindelied für die Sonntage erwähnt; vgl. Neu. Mitt. a. d. Gb. d. histor.-antiqu. Forschungen Bd. XIX, H. 4, S. 526. 531. 612 f. Anders Spitta a. a. O. S. 279 ff. 292 ff.; Spitta will volle 20 Jahre zwischen der Entstehungszeit des Liedes (1519!) und dem ersten Gesangbuch, in dem es erschien (1539, Leipzig bei B. Schumann) annehmen.

1) Von Luthers Taufslied existiert ein undatierter Regensburger Einzeldruck, den Wackernagel vermutungsweise in das Jahr 1542 versetzt. Ich möchte annehmen, daß es schon 1538 als fliegendes Blatt gedruckt war; denn es ist vielleicht in Medlers K. O. a. a. O. S. 531 gemeint, wo in der Fortsetzung der Beschreibung der Katechismusgottesdienste es heißt: „Darnach singet man entweder den glauben, Von der Tauffe oder die Zehen geboth, Darnach man an einem jeden ortte im Catechißmo ist mit der Predigt“.

2) Seit 1533 stehen, wie Drews a. a. O. ausgeführt hat, bei einer Zahl von Liedern Versikel mit Kollekten, die meist altkirchlichen Ursprungs sind. In der Gruppe der Festlieder von 1543 entbehrt das neu eingeschobene Epiphaniaslied einer Kollekte; sonst finden sich Kollekten für alle andern Festzeiten: für Advent, Weihnacht, Lichtmeß, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatis, so meist schon seit 1533 (für Himmelfahrt erst 1543), gewöhnlich unter der Überschrift „Ein Gebet“; nur an den beiden Stellen, wo keine Lieder dabeistehen, lautet die Überschrift ausführlicher: „Ein Gebet vom Leiden Christi“, hernach „Ein Gebet auff den tag der Himmelfart Christi“.

Anlauf zur Ergänzung der Lücken des Festliederkreises im Gesangbuch von 1543 durch die Darbietung des besprochenen Epiphaniashymnus vom Jahre 1541 genommen [1]).

Auf das Verhältnis des Hymnus „Was fürchtst du“ zu den ihm verwandten Liedern „Christum wir sollen loben schon“ und besonders „Christ unser Herr zum Jordan kam“ — welches letztere in Luthers Sinne sich sehr wohl auch zum Epiphaniaslied geeignet hätte, aber im Gesangbuch 1543 von ihm doch eben nicht in die Festlieder, sondern in die Katechismuslieder eingeordnet ist [2]), — näher einzugehen, würde hier zu weit führen.

Luthers Epiphaniashymnus hat, wie seine meisten Übersetzungslieder, heute mehr nur für den Hymnuologen als für die Gemeinde Wert. Aus unsern evangelischen Gesangbüchern ist er

1) Daneben findet sich als Neuigkeit in derselben Abteilung dieses Gesangbuchs nur noch das kurze schöne Weihnachtslied „Vom Himmel kam der Engel Schar“, während das gleichfalls neue Trinitätslied „Der du bist drei in Einigkeit“, das auch hierhin gepaßt hätte, einer späteren Gruppe, den „alten Liedern“, zugewiesen ist. Auch das Lutherlied „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ (siehe dazu meine Abhandlung in dieser Zeitschrift 1898, 486 ff., dazu Spitta a. a. O. S. 347 ff.) steht 1543, und zwar zum erstenmal, unter den „alten Liedern“ ohne Luthers Namen, mit der Überschrift „Gloria in excelsis Deo“; auf die beiden ersten Zeilen folgt hier eine Zwischenüberschrift „Et in Terra“, dann der Hauptbestandteil in 32 Zeilen (nebst „Amen“). Das entscheidet m. E. gegen Spittas sinnige Konjektur betr. Ergänzung oder Verdopplung zweier Zeilen. Der Abdruck 1543 will die 34 Zeilen des Glorialieds nach dem Schema 2+8×4 teilen. — Die wichtigste Novität des Gesangbuchs 1543, „Erhalt uns Herr“, ist auffallend eingeordnet; zu diesem Liede vgl. man Kolde in der Neu. Kirchl. Zeitschr. XIX, 1 ff. und meine Bemerkungen in Arch. f. Refgesch. I, 3, S. 278. — Die erste Gruppe der Festlieder enthielt 1543 somit: 1 für Advent, 4 für Weihnachten, 1 für Epiphanias, 1 für Purificationis Mariae (von Luther als Festtag beibehalten, sein Lied ist die Umdichtung der Perikope Nunc dimittis), 2 für Ostern, 3 für Pfingsten, 1 für Trinitatis.

2) Spitta a. a. O. S. 309 ff. zieht diese Einordnung des Tauftliedes in die Gruppe der Katechismuslieder 1543 nicht in Erwägung; bei seiner umfassenden und lehrreichen Analyse der 7 Strophen übersieht er ferner die Beziehung auf das sog. Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein, man beachte dazu z. B. meine Bemerkung zum Neudruck des Kleinen Katechismus Luthers v. J. 1536 (1905) S. 91 Anm. Zur Annahme einer Umarbeitung des Liedes, die Spitta befürwortet, liegt kein Grund vor.

längſt verſchwunden und wird ſchwerlich je wieder in Gebrauch genommen werden, auch dann nicht, wenn bei uns wieder der Epiphaniastag (als Feſt der Taufe Chriſti oder als Heidenmiſſionsfeſt) kirchlich gefeiert würde. Für die gelehrte Forſchung aber hat das Lied erhebliches Intereſſe.

Rezensionen.

1.

Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, dritte, teilweise neubearbeitete Auflage, 3 Bände, Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung. 1911.

Vor 21 Jahren erschien die erste Auflage dieses das Gesamtgebiet der praktischen Theologie umfassenden und zur Darstellung bringenden Lehrbuches, 1893 wurde diese erste Auflage zusammen mit dem von Krauß verfaßten Lehrbuch in dieser Zeitschrift von Hering besprochen (Jahrg. 1893, Heft 4, S. 807—819). Mittlerweile erschien 1898 die zweite „neubearbeitete" Auflage, und dieser folgte nun in diesem Jahre die dritte in „teilweiser Neubearbeitung". Die Bedeutung des Werkes sowie die Tatsache der Neubearbeitung mag es rechtfertigen, wenn entgegen sonstiger Gepflogenheit an dieser Stelle der Neuauflage nicht nur eine Anzeige, sondern eine eingehendere Besprechung gewidmet wird.

1.

„Wer sich der Mühe einer Vergleichung dieser dritten mit der zweiten Auflage unterziehen will, wird die Neubearbeitung in keiner Disziplin vermissen", so lauten die Worte des Verfassers in der Vorrede, mit welcher er auf den Umfang der Neubearbeitung hinweist. — In der Tat läßt sich diese nacharbeitende Hand durch das ganze Werk verfolgen, und zwar nicht nur in bezug auf Vervollständigung von Literaturangaben und Korrektur von Einzelheiten, sondern in teilweiser Neuherausarbeitung der Probleme und sachlicher Umgestaltung der Einzeldarstellung. Ich habe die dritte Auflage mit der zweiten fast Satz für Satz verglichen, und möchte

auf folgende wichtige Änderungen gegenüber der früheren Auflagen hinweisen:

Die Gesamtanlage des Ganzen ist geblieben. In den Einleitungsfragen ist eine Auseinandersetzung mit G. Rietschel aufgenommen über die Frage, ob es eine Disziplin der Liturgik gebe und geben könne (S. 29/30). Unter Berufung auf die Darlegungen von Drews (St. Kr. 1900, S. 476) wird dem gegenüber die Selbständigkeit und Eigenart des „liturgischen Triebes" der Gemeinde neben ihrem „erkenntnismäßigen Trieb" und ihrem „propagandistischen Trieb" betont und aus der Tatsächlichkeit dieser Erscheinung wie aus ihrer Geschichte das Recht der Liturgik hergeleitet.

In dem prinzipiellen Abschnitt über die Kirche ist wesentlich neu gearbeitet § 15, welcher „die Trübungen des evangelischen Kirchenbegriffs" zu seinem Inhalte hat. Auf Grund der Untersuchungen von Drews und Hermelink über Luthers Stellung zu Kirche und Gemeinde von 1908[1]) wird der Gedanke der Sammlung derer, die mit Ernst Christ sein wollen und ihrer Absonderung als dem Einfluß von Nikolaus Haußmann und Kaspar Schwenckfeldt entstammend hingestellt. Daran wird eine scharfe Kritik dieses von Luther in der „deutschen Messe" aufgenommenen Gedankens geknüpft: a) seine wahre Genesis ist eine römisch-katholische, aus der Unterscheidung vom Priester- und Mönchtum einerseits, der Laienmesse andrerseits herstammende; b) seine Durchführung ist bei Luther nicht als eine vorübergehende pädagogische Maßregel gedacht, sondern als bleibende Einrichtung; c) die Einzeichnung in besondere Listen geht über den Gedanken einer bloßen Sammlung weit hinaus und ist in sich schon einer Separation gleichzusetzen, einer „Scheidung von freiwilligen Christen und Weltkindern", und nichts anderes als „Rotterei" und Sektiererei. — So spricht der Verfasser von einer Verirrung Luthers. Bedeutungsvoll ist, daß in diesem Zusammenhang die Behauptung der zweiten Auflage: „Melanthon — diese besondere Schreibweise, die in dem ganzen Werk beibehalten ist, wirkt als eine Besonderheit, und darum stört sie — operiert mit dem Begriff und Ausdruck der ecclesia visibilis, ein Ausdruck,

---

1) Drews: Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Ztschr. f. Th. u. K. 1908 Ergzgshft. — Hermelink: Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden u. von weltlicher Obrigkeit. Ztschr. f. Kirch.-Gesch. 1908 S. 267 ff. u. 479 ff. — Die Fortführung der Diskussion bei Karl Müller, Kirche, Gemeinde u. Obrigkeit nach Luther. Tüb. 1910. Holl, Luther u. das landesherrl. Kirchenregiment. Ztschr. f. Th. u. L. 1911. Ergzgshft. Zusammenfassung bei Kattenbusch, Preuß. Kirchenzeitung, 1911, Nr. 46.

der durch Zwingli gemünzt und in die Theologie eingeführt ist (Expositio christianae fidei 84)", mit Recht fallen gelassen ist und statt ihrer die gegenteilige Feststellung aufgenommen worden ist: „Melanthon operiert mit dem Begriff und Ausdruck der ecclesia visibilis unter Verwischung der ursprünglichen reformatorischen Idee Luthers und unter dem Einfluß Wicliff-Hussitischen Kirchenbegriffs. Das Begriffspaar der Visibilitas und der Invisibilitas ecclesiae stammt von Luther" [1]).

Aus dem zweiten Abschnitt, welcher die Lehre vom geistlichen Amt behandelt zusammen mit der Anschauung über Beichte und Absolution, wie über die Ordination und Verpflichtung, hebe ich nur die wichtigste Änderung hervor und sehe von kleinen Neu- und Andersformulierungen ab [2]). Diese wichtigste betrifft die Beurteilung des Apostolicum in § 32 über „den Gegenstand der Verpflichtung". Zunächst ist gemeinsam mit der zweiten Auflage konstatiert, daß „der Wert des Apostolikums unzweifelhaft und in der Tat unersetzlich" ist. Nun hatte die zweite Auflage die Frage erörtert, ob „Tatsachen Gegenstand und Inhalt des evangelischen Glaubens sein können", und hatte die Antwort dahin gegeben: nur soweit die Tatsachen als „Heilstatsachen" erkannt werden können. „Nicht die Tatsachen an und für sich sind Inhalt und Gegenstand des Glaubens, sondern die Tatsachen in ihrer Heilsbedeutung für uns". Darum ist ein Ergreifen der Heilswahrheit im Glauben möglich, auch „ohne vorerst zu der Gewißheit zu gelangen, daß die Heilswahrheit nur durch die berichtete Tatsache habe ans Licht treten können, oder daß die berichtete Tatsache die Bedingung des Heilsverhältnisses sei, also ohne die moralische Gewißheit der Tatsächlichkeit der Tatsache zu haben". Die dritte Auflage geht hier einen Schritt weiter. Sie spricht nicht von der subjektiven Würdigung der im Apostolikum bekenntnismäßig niedergelegten Tatsachen, sondern von deren objektiver Richtigkeit resp. Unrichtigkeit. Die Argumentation des Verfassers ist hier eine neue geworden, und zwar folgende: Nicht die Tatsachen an und für sich sind Gegenstand evangelischen Glaubens, sondern das religiöse Gut, das nach der Meinung der alten Kirche durch die Tatsachen sichergestellt werden soll. Von diesem religiösen Gut ist jedoch im

1) Vgl. zu letzterem Satz schon Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, 1885, S. 91 Anm. 2.

2) Z. B. die Angabe der Jahreszahl der zweiten Auflage für die Conf. Helv. post. 1566 wird richtig gestellt (verfaßt 1562, veröffentlicht 1566); die Exegese von Joh. 20, 21—23 ist eine andere, als in der zweiten Auflage u. a. Die Bezeichnung: „perverse" Anschauung (in § 34) ist nicht glücklich gewählt.

Apostolikum kaum etwas zu finden, es muß zu jeder der Tatsachen ergänzt werden. Deshalb ist es auch nicht ausgeschlossen, daß die eine oder andere der angeführten Tatsachen vor der historischen Kritik standzuhalten nicht vermag; wird aber das auf anderem Wege begründete religiöse Gut, das durch die angeblichen Tatsachen sichergestellt werden sollte, anerkannt, so ist allen billigen Forderungen hinsichtlich der Verpflichtung auf das Apostolikum Genüge geschehen. Exemplifiziert wird hierbei auf die beiden Aussagen: empfangen von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria einerseits, und niedergefahren zur Hölle andrerseits. Bei der ersten Aussage handelt es sich darum, daß Jesus Christus Herr über die Sünde ist, nicht der Erlösung bedürftig, sondern selbst der Erlöser, bei der Höllenfahrt läßt sich das religiöse Gut überhaupt kaum bestimmen. „Wird nun die Tatsächlichkeit des conceptus de Sp. S. und natus de virg. M. aus historisch-kritischen Gründen abgelehnt, das religiöse Gut jedoch aus dem Eindruck des Lebenswerkes Jesu und aus seinem Selbstbewußtsein begründet und anerkannt, so ist das Interesse des evangelischen Glaubens völlig gewahrt". — (Es kommt mir an dieser Stelle, wie bei der ganzen Anzeige, zunächst nur darauf an, ein objektives Referat über die Neugestaltung der dritten Auflage zu geben: darum verzichte ich auf eine kritische Beleuchtung der vorgetragenen Anschauung.)

In dem dritten Abschnitt, der Lehre von den übrigen Ämtern der Kirche, ist nur der Schluß einer wesentlichen Änderung unterzogen, insofern nicht mehr die an den Kasseler Kongreß für Innere Mission 1888 angeschlossenen Thesen, sondern die Ausführungen des Oberkirchenrates von 1898 als Richtlinien für die Stellung zur Evangelisation hervorgehoben sind. — Ein Druckfehler ist bei diesem Abschnitt aus der zweiten Auflage übernommen, indem S. 178 als das Todesjahr des Andreas Hyperius 1664 angegeben wird, während es, was sich aus dem Zusammenhang ergibt, 1564 heißen muß.

Die Anlage des ganzen Werkes ist dieselbe geblieben. So folgt auf den ersten Teil, die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern, als zweiter die Lehre vom Kultus, zerfallend in zwei Bücher: die Liturgik und die Theorie des Gemeindegottesdienstes. Es ist hier nicht möglich, alle Neuerungen und Änderungen aufzuzählen; sind doch auf ca. 33 verschiedenen Seiten völlig neue Gedankenreihen oder Urteile und Gesichtspunkte eingeschoben [1]); über ein

1) Über die liturgischen Farben, den Altar, das liturgische Gebet, Kollekte, Gloria, Segen, Perikopen u. a.

Dutzend Mal sind Änderungen in dem Wortlaut oder dem Gedankenausdruck zu verzeichnen, an knapp ebensoviel Stellen handelt es sich um Verkürzungen gegen die zweite Auflage. Von letzteren ist als die wesentlichste zu bezeichnen die Darstellung des Wasserbeckens und seiner Geschichte (vorher ist schon weggelassen die Ausführung über den Frederschen Ordinationsstreit, die Bedeutung der Handauflegung im Alten Testament u. a.). Wir beschränken uns demgemäß auf die Hervorhebung des wichtigsten:

Zunächst die Grundsätze, welche für das evangelische Kirchengebäude maßgebend sind. Von den drei Gesichtspunkten: der Zweckmäßigkeit, der Symbolik und „der Auffassung des Christentums, der Kirche, der Hierarchie, des Gottesdienstes", welche die zweite Auflage aufgestellt hatte, sind nur die beiden ersten beibehalten worden. Ihre prinzipielle Bedeutung und die sich daraus ergebenden Folgerungen werden dargelegt an der Hand des „Grundrisses des deutsch-evangelischen Kirchenbaus" von Rich. Bürkner (1899). Der „gruppierte Bau" wird warm empfohlen.

Bei der Besprechung des „Sonntags" wird unter Hinweis auf Schürers Aufsatz über die siebentägige Woche die Entstehung der heidnischen Planetenwoche wie die der jüdischen Woche zum Ausgangspunkt der Darstellung genommen, und demgemäß ausführlich geschichtlich entwickelt gegenüber einer ganz kurzen Zusammenfassung in der zweiten Auflage.

Die Anordnung des Stoffes in dem Abschnitt über den Zyklus der kirchlichen Feste ist eine bessere und zusammenhängendere geworden: der Osterkreis, der Pfingstkreis, der Weihnachtskreis werden einheitlich dargestellt.

Von prinzipieller Wichtigkeit ist die Einschiebung einiger neuer Sätze bei der Erörterung der Grundsätze über die Gestaltung und Handhabung der liturgischen Formen; hier ist von der Wahrheit in objektivem und subjektivem Sinne die Rede. Dabei wird folgende Ausführung gemacht: „In unseren Liturgien sind manche Stücke der Tradition der römischen Kirche entnommen, und die ernste Frage sollte nicht verschwiegen werden, ob sie im Munde der evangelischen Gemeinde wahrhaftig sind. So ist das dreifache Kyrie eleison nach dem Sündenbekenntnis der Ruf der tiefsten Sündennot — ist das Bewußtsein tiefster Sündennot an fixierter Stelle bei der evangelischen Gemeinde vorauszusetzen? Das dreifache Halleluja nach der Schriftverlesung ist der Ausdruck höchster frohlockender Freude, — ist es wahrhaftig im Munde der evangelischen Gemeinde? Das Subjekt der römischen Liturgie ist der Priester als Vertreter der Hierarchie; dem pädagogisch behandelten Kirchenvolk sollen durch solche starke Mittel erwünschte religiöse

Stimmungen und Urteile suggeriert werden. Dieselben Suggestionsmittel im Munde des Subjektes evangelischer Liturgie, d. h. der religiösen Gemeinde als Ausdruck religiösen Bewußtseins verwendet, werden zur Unwahrheit."

Ganz neu bearbeitet ist der Abschnitt über das Kirchenlied, bei welchem, wie die Vorrede sagt, Herr Dekan a. D. Liz. Günther in Marburg den Verfasser sachkundig beraten hat. So sind aus den drei Paragraphen der zweiten Auflage, welche vom „Kirchenlied und Gesangbuch in textlicher Beziehung" handelten, ferner von den „maßgebenden Gesichtspunkten" und dem „Inhalt" des evangelischen Gesangbuches, jetzt fünf geworden, indem der Inhalt nach drei Seiten hin zerlegt worden ist: die kirchliche Dichtung vor der Reformation, der Unterschied zwischen evangelischem und katholischem Kirchenlied und die Entfaltung des evangelischen Kirchenliedes. Dabei wird in besonders eingehender Weise die Dichtertätigkeit Luthers besprochen, unter ausdrücklicher Verwertung der Spittaschen diesbezüglichen Studien.

Bei der Besprechung der Taufe ist von Wichtigkeit einmal die neuhinzugefügte Bemerkung, daß die trinitarische Taufformel auch in der evangelischen Kirche allgemein rezipiert sei, „seitdem (17. Juni 1865) die sogenannte Eisenacher Kirchenkonferenz sich zu dem Beschluß vereinigte, daß jedes beteiligte deutsche Kirchenregiment gegen die Pfarrer einschreiten solle, die eine nicht trinitarische Taufformel verwendeten". Ferner das Urteil über die Kindertaufe im Anschluß an Rietschels Lehrbuch der Liturgik II und dessen Bemerkungen zu diesem Gegenstand auf S. 111 und 128: „Damit ist, sagt der Verfasser, wohl ohne Frage das evangelisch richtige richtig formuliert. Allein damit ist auch der Boden der lutherischen Auffassung verlassen, und unsere Taufe von Christenkindern ist etwas völlig anderes als die Proselytentaufe des Neuen Testamentes; sie gehört überhaupt nicht der Heilsordnung, sondern der allmählich gewordenen Kirchenordnung an. Sie beruht nicht auf dem Taufbefehl des Herrn, sondern lediglich auf dem Kinderevangelium."

In dem Abschnitt über das Abendmahl ist ganz neu bearbeitet der § 110 der zweiten Auflage, der dort die Überschrift trägt: „Beurteilung einer neueren lutherischen Abendmahlsliturgie"; er erscheint nunmehr in der dritten Auflage als § 109 unter der Zusammenfassung: „Pia desideria, die lutherische Abendmahlsliturgie betreffend." Während in jenem Artikel vier Punkte besprochen wurden, die Präfation, die Konsekration, die Distribution und der Schluß der Feier, werden jetzt acht einzelne Momente erörtert, und zwar ist dabei die Absicht, die Aufmerksamkeit auf die römischen Bestandteile der lutherischen Abendmahlsliturgie zu lenken, „durch

welche das evangelisch-lutherische Verständnis des heiligen Mahles verdunkelt, wenn nicht gar aufgehoben wird." Als Symptome solcher kritischen oder ungehörigen Bestandteile werden folgende hervorgehoben: 1. der Unterschied zwischen der lutherischen Formulierung in der C. A. und F. C. (vgl. vere et substantialiter, F. C. statt letzterem spiritualiter) und der römischen Lehre der Transsubstantiatio ist verwischt. 2. Das Hosanna mit dem Benedictus darf nicht vor der Konsekration stehen, sondern nur vor der Distribution. 3. Die Konsekration, mit der Wendung zum Altar vorgenommen, weckt die römische Vorstellung auf, statt daß sie Wortverkündigung an die Gemeinde ist. 4. Die Bezeichnung Offertionum für Abendmahlslied ist römische Nachahmung: Löhe wollte damit nur die altkirchliche Sitte des Darbringens von Opfergaben erneuern. 5. Das nunc dimittis drückt eine Todessehnsucht aus, die leicht unwahr ist und die Freude an dem empfangenen neuen Lebensmut zurückdrängt. 6. Im Präfationsgebet sind Übertreibungen enthalten und Unkorrektheiten (mit allen Engeln und Erzengeln, . . mit Tronen und Herrschaften . . sprechen ohn' Ende). 7. Die Feierlichkeit, mit welcher die Sumptio umgeben wird, ist unevangelisch. 8. Nicht Vergebung, sondern Versiegelung der Vergebung und Gemeinschaft soll die Heilswirkung des Abendmahls sein.

Auch die Erörterung über den Einzelkelch bei dem Abendmahl ist neu hinzugekommen; seine Einführung aus hygienischen, ästhetischen und sittlichen Gründen wird gut geheißen.

Ganz neu gearbeitet ist die Ausführung über das Begräbnis von Selbstmördern und über die Feuerbestattung. Und zwar ist in beiden Fällen im Vergleich zur zweiten Auflage die Stellung des Verfassers weitherziger, nachgiebiger geworden. Die zweite Auflage rechtfertigte die Versagung des kirchlichen Begräbnisses innerhalb der in der kurhessischen Kirchenordnung gezogenen Grenzen „um der Lebenden willen", damit der Schein vermieden werde, „als ignoriere oder entschuldige die Kirche den Selbstmord", was besonders bedenklich sei bei dessen erfahrungsmäßiger Ansteckungskraft. Dieser Passus ist in der dritten Auflage weggelassen. Die Verurteilung des Selbstmordes ist natürlich beibehalten, aber für den Schutz des sittlichen Urteils der Gemeinde soll noch eine Form gefunden werden. Bezüglich der Versagung ist die Erwägung festgehalten: in der Tat ist sie eine Ehrenentziehung für den Verstorbenen, da zwar der Dienst bei dem Begräbnis unter allen Umständen den Lebenden gilt, infolgedessen keine Ehrenbezeugung für den Verstorbenen ist, sein Wegfall aber eine Ehrenentziehung für ihn und damit eine „öffentliche Befleckung" seines Gedächtnisses.

Bei der Feuerbestattung tritt der Gegensatz gegen die zweite Auflage noch schärfer hervor; hier hieß es: „Die Feuerbestattung durchbricht die lückenlose christliche Sitte vom Anfang des Christentums an, die nur Beerdigung kennt: ... mit dem Schwinden der Sitte, oder auch nur mit der Durchlöcherung der Sitte der Beerdigung würden im christlichen Volk jene religiösen Vorstellungen ihren Boden verlieren ... und sich zum Schaden des religiösen Lebens verflüchtigen; die Feuerbestattung ist etwas Künstliches, Unnatürliches und Widernatürliches, sie schädigt ohne Frage das religiöse Leben in weiten Kreisen"; jetzt heißt es in der dritten Auflage: „Es ist anzuerkennen, daß die christliche eschatologische Terminologie nicht mehr als eine bildliche Bedeutung hat und das religiöse Interesse nicht berührt. Religiöse Gründe werden überhaupt gegen die Feuerbestattung nicht geltend zu machen sein. ... Die evangelische Kirche hat lediglich zu fragen, ob objektive Gründe religiöser und sittlicher Art gegen die Feuerbestattung geltend zu machen sind. Da dies nicht der Fall ist, so hat auch die evangelische Kirche auf die Dauer keine Veranlassung, sich gegen die Feuerbestattung ablehnend zu verhalten, ob sie gleich nicht in der Lage sein wird, sie durch ihre Autorität irgendwie zu begünstigen."

Endlich ist noch hervorzuheben, daß am Schluß der Ausführungen über die Konstruktion des Gemeindegottesdienstes ein völlig neuer Paragraph eingeschoben ist, in welchem das Schema einer einfachen Gottesdienstordnung dargeboten wird. —

Wir gehen über zur Homiletik. Hier sind im einzelnen sehr zahlreiche Änderungen wahrzunehmen: man merkt die nacharbeitende, verbessernde, vervollkommnende Hand fast auf jeder Seite. Ich greife deshalb auch hier nur die wichtigsten Neugestaltungen heraus.

Der erste Abschnitt, betitelt: Prinzipielle Homiletik, ist fast ganz neu gearbeitet. § 151 behandelt das Thema: Der Prediger und seine Gemeinde; er entspricht dem § 146 der zweiten Auflage. Aber während dieser das beiderseitige Verhältnis grundsätzlich bestimmt, wird jetzt ein neuer Weg eingeschlagen, nämlich der der geschichtlichen Entwicklung: Das Verhältnis von Pfarramt und Gemeinde in der Reformation, im Pietismus, in der Zeit der Aufklärung, bei Schleiermacher, in der neueren Zeit. Auf diesem Weg wird die Einheitlichkeit der religiösen gottesdienstlichen Gemeinde festgestellt und ihr religiöses Bedürfen als ihr gemeinsamer Grundzug herausgearbeitet, wodurch der zentrale Charakter der Predigt im Gemeindegottesdienst statuiert wird. Darum ist die Aufgabe des Predigers — so fährt der ebenfalls völlig neu um-

gearbeitete § 152 fort —, so zu reden, „daß die Gemeinde die Predigt als Gottes Wort erlebt“. Genauer bestimmt wird die Aufgabe dahin, daß der Prediger Christus zu predigen hat; die Vorbedingung dafür ist der Glaube an Christus, „wobei schon das aufrichtige Verlangen nach Glauben und Leben Leben und Glaube ist“; und ferner, daß der Wille der Hörer aufzurufen ist, „nicht, die vorgetragene Lehre aufzunehmen, sondern den Willen Gottes zu tun“. Dazu ist wieder nötig die Kenntnis der Gemeinde, wie sie besonders durch eingehende Seelsorge gewonnen wird. Die dabei notwendige Gabe des Predigers wird im folgenden Paragraph auseinandergelegt nach den beiden Seiten hin: Kräftigkeit christlicher Gesinnung und Naturgabe des Talents; letztere wird in ihrer selbständigen Bedeutung festgehalten, ihre Gefahr bei der „Neigung der Zeit zu geschichtslosem Individualismus“ und ihrer „Empfänglichkeit für kraftvolle Eigenart auch bei kraftlosem Gerede“ besonders gewürdigt.

§ 162 behandelt „die Erschließung der Stoffquelle (die homiletische Interpretation)“. Zunächst werden in ziemlicher Übereinstimmung mit § 165 der zweiten Auflage die gesunden Grundsätze wissenschaftlich korrekter Exegese und ihrer homiletischen Weiterführung herausgestellt. Dann aber wird eine völlig neue Erörterung daran angeknüpft, einmal über die literar-kritische und dann über die religionsgeschichtliche Richtung der heutigen Exegese. Der Verfasser sucht die hier entstehenden und aufgezeigten Schwierigkeiten zu lösen, und zwar bezüglich der Literarkritik mit dem Hinweis darauf: „Der Prediger hat nicht die jüngst entdeckte älteste Quelle zu verkünden, sondern das Evangelium, das ewige Gotteswort, das von ihm als solches erkannt und an seiner Seele erlebt ist, ob es nun dieser oder jener Quelle angehört“; und gegenüber der religionsgeschichtlichen Exegese (unter Berufung auf v. Dobschütz): „Der Historiker müsse nach der bleibenden Bedeutung dessen fragen, was einst war und was die großen Menschen der Vergangenheit geleistet haben“; „wir aber, die praktischen Theologen müssen es dahin bringen, daß wir nicht mehr fragen, was uns auffällt, fremdartig berührt, sondern was den Leuten jener Zeit fremdartig, neu erschien“; der Gedanke wird an der Hand von Beispielen ausgeführt in Erörterung von Apg. 19, 19; Phil. 2, 5—11; Röm. 8, 38. 39; Matth. 18, 10 u. a. Der Verfasser eignet sich Holtzmanns Urteil an aus der Zeitschr. f. pr. Th. 1891, dessen Hauptsätze zitiert werden, und dahin lauten, daß man „die Wahrheit auf dem Wege religionsgeschichtlicher Vergleichungen vergebens sucht“, und „daß der Christus, der eine ewige Erlösung erfunden hat“, den an ihn Glaubenden der Aufgabe enthebt, „die

endlosen Irr- und Umwege" (der Menschheit zur Erreichung ihres Ziels) „endlos aufs neue zu wiederholen".

In der Konsequenz dieser Darlegungen ist denn auch der Abschnitt über die Verwertung der Stoffquelle des Alten Testaments, vor allem des Neuen Testaments neu gearbeitet. Hier sind die modernen Probleme in die Darstellung hinein verwoben; zunächst die Frage der Geltung und des Geltungsbereiches der neutestamentlichen Ethik; das Resultat: „Die auf dem Neuen Testament fußende evangelische Ethik darf sich nicht an den Buchstaben einzelner Vorschriften gebunden wissen, sondern muß sich leiten lassen von dem heiligen Geist des Neuen Testaments, der die Gegenwart zu beherrschen hat". Bezüglich der neutestamentlichen dogmatischen Lehraussagen der Apostel werden drei Gesichtspunkte festgelegt: 1. Nicht die neutestamentlichen Beweismittel, sondern das apostolische Beweisziel ist das entscheidende; die Lehrformen der Apostel sind nicht restlos zu übernehmen, sondern als religiöse Zeugnisse zu verwerten unter selbständiger systematischer Durchdenkung. 2. Die Gegenwartswelt ist eine von der damaligen Welt verschiedene, zum Teil andersartig orientierte, und in ihrer Eigenart zu berücksichtigen. 3. Der Lehrtropus des Paulus wird den Grundton der evangelischen Verkündigung bilden.

Bei der Textwahl wird ausdrücklich hervorgehoben — auch ein neuer Satz der dritten Auflage —: „Die feststehende Sitte der evangelischen Kirche, die Predigttexte ausschließlich der heiligen Schrift zu entnehmen, nicht etwa kirchlichen Schriftstellern oder Dichtern, ist in dem eigentümlichen Wert der heiligen Schrift für die christliche, insonderheit für die evangelisch-protestantische Religion begründet und gerechtfertigt. Nur für liturgische Reden sind liturgische Sprüche und Gesangbuchstrophen als Text gestattet". (§ 166.)

Entsprechend der oben S. 306 hervorgehobenen Stellungnahme zu den Tatsachen des Apostolikums sind die betreffenden Abschnitte über die homiletische Behandlung der Hauptfeste umgearbeitet. Jedesmal wird der Nachdruck auf das religiöse Gut gelegt, bei der Jungfrauengeburt darauf, „daß der Mensch Jesus Christus, der Offenbarer der heiligen Liebe Gottes, der Erlöser und Versöhner, für den Glauben nicht aus menschlich-weltlichen Bedingungen erklärt werden kann, sondern nur aus der Macht des göttlichen Offenbarungswillens, der sich in ihm eine Stätte seiner Selbstverwirklichung bereitet"; die Auferstehung schließt das religiöse Gut in sich, „daß der in seinem Todesleiden religiös sittlich vollendete Jesus durch den Tod in die Herrlichkeit Gottes eingegangen, zum Kyrios und Christos, zum ewigen Könige des Gottesreichs erhöht

worden ist, der da lebet und regieret in Ewigkeit". Der religiöse Wert der evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen wird dahin bestimmt: „Sind sie auch nur der historisierende Niederschlag der religiösen Erlebnisse der gläubigen Christengemeinde von dem Leben, der Liebe, der Tröstung und Glaubensstärkung des in der Herrlichkeit Gottes lebenden Herrn, so gewinnen sie eine typische Bedeutung für alle Glaubenserlebnisse, die zu allen Zeiten der gläubigen Gemeinde offenstehen". Die Pfingsterzählung endlich hat „ihre geschichtliche Wirklichkeit in der Erfüllung der Jüngerschaft Jesu mit dem Geist des Herrn und in dem Inslebentreten der geisterfüllten Gemeinde Jesu". —

Ich könnte hier fortfahren und eine große Reihe von Einzelheiten aufzählen und sachlich auseinanderlegen, in welchen der Verfasser sein Lehrbuch gegenüber der zweiten Auflage neu gearbeitet und gestaltet hat. Der mir zugemessene Raum verbietet es. So begnüge ich mich, nur noch diejenigen Punkte aufzuzählen, die eine wesentlich neue Bearbeitung erfahren haben:

§ 172: Die Beichtrede (S. 208 und 209).

§ 176: Das Meditieren und Konzipieren (S. 219, 221, 222).

§ 187: Der homiletische Beweis (S. 260 ff.).

In der Katechetik:

§ 200: Die Konfirmation (S. 311, 312).

§ 202: Die Konfirmation des Pietismus (S. 323 ff.).

§ 204: Das Ziel des Katechumenats in der evangelischen Kirche (Die Änderung dieses Paragraphen ist von großer Wichtigkeit. Das Kompetentenkatechumenat ist aufgegeben. Die Darlegungen des Paragraphs sind in den bedeutungsvollen Schlußsätzen zusammengefaßt: „Die Konfirmation als Abschluß des obligatorischen Katechumenats und als Einführung in das selbstverantwortliche Christenleben verleiht auf Grund einer Prüfung über den Erfolg der seitherigen Unterweisung das Recht, an den Gnadengütern der Gemeinde Christi, insonderheit am heiligen Abendmahl [an der Patenschaft] teilzunehmen. Auf die rückwärts und vorwärts blickende ermahnende Ansprache wird die Einsegnung ohne Bekenntnis und Gelübde der Kinder folgen und mit der Fürbitte der Gemeinde für die junge Schar wird die Feier beendet. Wann sie von ihrem Recht, am heiligen Mahl teilzunehmen, Gebrauch machen wird, hängt lediglich von ihrem eignen Entschlusse ab. Eine öffentliche Erklärung wird zu vermeiden sein.") (S. 337, 338.)

§ 206: Die dritte Katechumenatsstufe, der Konfirmandenunterricht. (S. 344.)

§ 213: Der Geschlechtsunterschied der Katechumenen (besonders die Bemerkung über die Memorie auf religiösem Gebiet, S. 361).

§ 214: Didaktische und pädagogische Analysen (S. 364, 365; ganz neu).

§ 215: Der Gebrauch der heiligen Schrift als katechetischer Stoff (geschichtlich gänzlich umgearbeitet).

§ 222: Die Entstehung usw. von Luthers Katechismen (S. 399, 400).

§ 229: Charakteristik der evangelischen Katechismen.

§ 230: Der Dekalog.

§ 231: Der Glaube.

§ 232: Das Gebet des Herrn.

§ 233: Die Sakramente.

Diese letzten fünf Paragraphen und S. 420 bis S. 444 sind teilweise völlig neu, teilweise neu gearbeitet. Die hier enthaltenen Darlegungen sind höchst wertvoll. Das Ziel des katechetischen Unterrichts über den Dekalog wird dahin formuliert, daß die Herrlichkeit des christlichen Ideals den Kindern nahe gebracht werden soll, die Norm des christlichen Lebens, wie sie in Jesus zu schauen ist. Dem Katecheten wird dabei völlige Bewegungsfreiheit zugestanden: er soll die Folgerungen des Gebots: wir sollen Gott fürchten und lieben für das 20. Jahrhundert darlegen, „verschieden für die Jugend einer Großstadt und eines Dorfes, einer Industriebevölkerung und einer Landbevölkerung". — Bei dem Apostolikum soll die Erkenntnis für die Unterweisung maßgebend sein, „daß der Text für uns Christen nur in der Deutung Luthers Glaubenswert hat", darum ist die Erklärung als Inhalt des Heilsglaubens in erster Linie zum Gegenstand des Heilsglaubens zu machen. Von diesem Gesichtspunkt des persönlichen Heilsglaubens aus ist auch der erste und dritte Artikel zu behandeln. Im einzelnen finden sich gerade in diesem Abschnitt viele feine und treffende, für die praktische Durchführung fruchtbare Bemerkungen: sie helfen dazu, den Katechismus als ein religiöses Buch lieb und wert zu machen, und ihn von allem Schematismus und Formalismus, mit welchem er umstrickt worden ist, zu befreien. Das gleiche gilt von der Besprechung der übrigen Hauptstücke.

§ 234: Die Würde und äußere Einrichtung der katechetischen Lehrstunde; die Besprechung geht in ihrer Neuanlage weit hinaus

über das, was der entsprechende § 231 der zweiten Auflage bietet. Es handelt sich um eine inhaltliche Vertiefung. Das Resultat wird erzielt, daß „der kirchliche Religionsunterricht wesentlich seelsorgerlicher Art ist". Der Unterschied zwischen ihm und dem Religionsunterricht der Schule wird dahin bestimmt, daß bei letzterem „das intellektuelle Wissen im Vordergrund" steht, die „Einwirkung auf Gemüt und Willen als Nebenerfolg zu beurteilen" ist. Bei dem kirchlichen Unterricht ist das intellektuelle Wissen „nur ein Weg zum Ziel", sein Ziel aber ist, „daß den Katechumenen die von Menschen darreichbaren Bedingungen zum selbstgewissen Glaubensleben, die Ermöglichung und Erleichterung des zukünftigen Glaubensentschlusses dargeboten werden". Hier finde ich den Ausdruck nicht glücklich gewählt: „Erleichterung des zukünftigen Glaubensentschlusses". Kann man von einem zukünftigen Entschluß reden? Und kann man von einem Entschluß zum Glauben reden? Wird hier nicht das Mißverständnis hervorgerufen, als handle es sich bei dem Glauben um einen Akt persönlicher Leistung?

§ 238: Die Formen des Lehrgangs. Analyse und Synthese. Vorwiegend analytische Form in der Behandlung der biblischen Geschichte, ausschließlich synthetische Form im Katechismusunterricht, aber mit der Ausprägung der sachlichen Wahrheit in erster Linie: „Die Sache ist wahr", darum „steht sie im Katechismus", nicht umgekehrt.

§ 239: Die Formalstufen (mit den Unterteilen: Methode der geschichtlichen Darstellung: Vorbereitung, Darbietung des Neuen, Einprägung. Methode der lehrhaften Entwicklung: nach demselben Schema. Entwurf und Durchführung der Katechese), ist inhaltlich und formell neu, und stellt einen großen Fortschritt gegenüber der zweiten Auflage dar.

In der Poimenik.

Hier ist neu gearbeitet:

§ 245: Der Begriff der Disziplin. Aus dieser Neubearbeitung hebe ich an dieser Stelle einen Satz besonders hervor: um der Mann des Vertrauens für die Gemeinde zu werden, ihr religiös-ethisches Vorbild und zugleich das Bild seelsorgerlicher Weisheit, hat der Pfarrer die Aufgabe, beides als Ziel zu verfolgen, „was durch klare und sichere religiös-sittliche Erkenntnisse, sowie durch Kenntnis der Geistesströmungen der Gegenwart, der Geschichte der Gemeinde und ihrer Glieder und durch psychologisches Ver-

ständnis ihrer Individualitäten erreicht wird". Ich komme weiter unten (S. 327) auf diesen Satz noch einmal zurück.

§ 248: Vorbedingungen der kirchlichen speziellen Seelsorge. Hier wird der Zusammenhang des einzelnen mit der Gesamtheit, mit dem „Gemeingeist" dargelegt, und daraus werden die praktischen Folgerungen für das Handeln des Seelsorgers gezogen.

§ 260: Band 3 S. 80 und 81 ist der Abschnitt über die Pflicht der Bewahrung des Beichtgeheimnisses ganz neu bearbeitet; er bringt zunächst die tatsächliche Lage innerhalb der jetzigen Strafprozeßordnung und gibt an der Hand dieser orientierende und regelnde Gesichtspunkte.

§ 274: Die prophylaktische Seelsorge. Hier ist neu gearbeitet die Jugendpflege S. 118, 119, und die Auslegung von Matth. 5, 33—37 über das Schwören.

§ 278 bringt einen neuen Überblick über die Gemeinschaften in Württemberg S. 139.

§ 280: Die didaktische Seelsorge an Ungläubigen und Abergläubigen, neue und treffende Ausführungen über den Paralogismus und Paronomismus des Unglaubens und deren wechselseitigen Einfluß aufeinander, S. 151.

In der Koinonik.

Hier sind gleich am Eingang die beiden Paragraphen 282 und 283, welche die Liebespflicht der Kirche begründen und die Organe der kirchlichen Liebestätigkeit besprechen, so durchaus neu gearbeitet, daß nur weniges aus der zweiten Auflage stehen geblieben ist. Die Liebespflicht der Kirche wird gegenüber allem Scholastizismus und Quietismus begründet durch den Glauben, der notwendig die Frucht der Liebe verlangt, und durch die in der Einzelgemeinde, in der Volkskirche, in der Gesamtheit zutage tretenden Bedürfnisse. Als kirchliche Organe werden in Betracht gezogen die Presbyterien, Synoden, die Gesamtvertretung der Kirche, also im besonderen neuerdings der deutsch-evangelische Kirchenausschuß.

Daß bei der Darstellung der Arbeiten der Inneren Mission alles statistisch und sachlich bis auf den neuesten Stand gebracht ist, ist selbstverständlich, so daß von der Erwähnung von Einzelheiten hier abgesehen werden kann (S. 227, 228, 229, 237 usw.). Dasselbe gilt vom Gustav-Adolf-Verein.

Im Anschluß daran ist ein neuer Abschnitt eingefügt.

§ 328—333: Die deutsche evangelische Diaspora im Auslande, mit welchem, wie die Vorrede hervorhebt, D. Bußmann die

neue Auflage „bereichert“ hat, ebenso wie D. Wächtler den Evangelischen Bund in § 335 neu bearbeitet hat.

Im Verhältnis zu der Gesamtanlage des Werkes ist dabei die Auslands-Diasporakunde ihrem Umfang nach fast zu gut weggekommen. Würde derselbe Maßstab auf das ganze Werk übertragen, dann würden wir sehr ausführliche psychologisch orientierte, geschichtlich ausgeführte, statistisch ausgestattete Abschnitte über die Heimatkirche und die Heimatgemeinden in Land und Stadt zu erwarten haben, d. h. Kirchenkunde, Volkskunde!

In der Darstellung der Äußeren Mission ist nur wenig Neues hinzugefügt (z. B. S. 377).

Doch mag es gestattet sein, an dieser Stelle zwei Behauptungen nebeneinander zu stellen, welche sich in § 283 (neu hinzugekommen) und § 345 (die Form der freien Gesellschaft, so schon in zweiter Auflage) finden; sie scheinen in sich nicht ausgeglichen zu sein.

§ 283, S. 160: „In der vorhandenen kirchlichen Organisation der Einzelgemeinden wie der Provinzial- und Landeskirchen sind die Organe der kirchlichen Liebestätigkeit ob auch nicht gegeben, so doch bezeichnet. Auf den Geist, der sie beseelt, wird es ankommen, ob und in wie weit die Formen der Organe zu lebenskräftigen Organen der Liebestätigkeit erhoben werden.“

§ 345, S. 367: „Daß die Landeskirchen die Mission durch ihre Behörden in die Hand nehmen, scheint bei näherer Erwägung ausgeschlossen; wir haben in Deutschland ja mit nicht weniger als 42 Landeskirchen zu rechnen, die eifersüchtig über ihre Unabhängigkeit voneinander wachen; sie stehen sämtlich in mehr oder weniger großer Abhängigkeit vom Staat, ihre Behörden sind staatliche Behörden, und die Landeskirchen als solche sind nicht religiöse, sondern vor allem rechtliche und administrative Größen“.

Ich habe den Eindruck, daß die letztere, zweifellos den Tatsachen entsprechende Ausführung das vorher ausgesprochene Urteil über die Fähigkeit der Landeskirche, mit ihren Organen Träger der Liebestätigkeit zu werden, erheblich umgestalten müßte.

Der letzte fünfte Teil behandelt die Kybernetik.

Hier ist neu gearbeitet:

§ 368: Das landesherrliche Kirchenregiment vor der Reformation, sonderlich auf Grund der einschlägigen Untersuchungen von Rieker und Karl Müller. (S. o. S. 305, Anm. 1).

§ 375 ist das landesherrliche Kirchenregiment der Gegenwart neu bestimmt S. 480, 481, unter Beziehung auf Erich Försters Buch von der Entstehung der preußischen Landeskirche.

Hiermit ist der Überblick über die Neugestaltung der dritten Auflage im wesentlichen erschöpft. Ich halte die Kenntnisnahme desselben für wichtig, weil nur auf diesem Weg ein korrektes Gesamturteil über das bedeutungsvolle Werk, das uns vorliegt, gewonnen werden kann.

2.

Dem sachlichen Urteil darf ich den persönlichen Ausdruck des wärmsten Dankes, den ich dem Herrn Verfasser schulde, vorausschicken. Vor 26 Jahren habe ich als sein Schüler zu seinen Füßen gesessen, und habe von meinem verehrten Lehrer die reichsten Anregungen und Richtlinien für die Führung des praktischen Amtes bekommen. Ich urteile über den Wert der Vorlesungen und Durcharbeitung der Prinzipien der praktischen Theologie auf Grund meiner persönlichen Erfahrung anders, als Rade es in seinem bekannten Aufsatze in der Zeitschr. f. pr. Theol. 1895 getan hat. Wieviel Direktiven bekommt man durch die wissenschaftliche Durcharbeitung der praktischen Theologie für das Amtsleben, vor wieviel Mißgriffen wird man bewahrt! Diesen Dank gegenüber dem Herrn Verfasser wird jeder gleich mir empfinden, der sein Lehrbuch nach allen Seiten hin gründlich durcharbeitet; die Stofffülle ist eine außerordentlich große, die Führung eine sichere, die Klarheit der Anschauung eine selbstverständliche, die Schönheit und Kraft der Sprache eine den ganzen reichen Stoff in gefällige leichte Formen zwingende, und die Wärme und Innigkeit der religiösen Empfindung eine wohltuende!

Das Buch mußte so geschrieben werden, wie es geschrieben ist, und tut gerade dadurch seinen Dienst. Und doch können wir an seinem Aufbau und an dem was es enthält, resp. nicht enthält, lernen, was uns zur weiteren Förderung der wissenschaftlichen Behandlung der praktischen Theologie not tut.

Der Verfasser hat den ganzen Stoff in ein System gebracht; und zwar ist diese systematische Struktur die gleiche geblieben, wie in den früheren Auflagen:

Die praktische Theologie oder die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung

1. Teil: Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.
2. Teil: Die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus.

1. Buch Liturgik; 2. Buch Theorie des Gemeindegottesdienstes.

3. Teil: Die Lehre von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche,
   a) Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft:
      1. Buch Homiletik; 2. Buch Katechetik; 3. Buch Poimenik;
   b) Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik.

4. Teil: Die Lehre von der Betätigung der Allgemeinheit der Kirche.
   1. Buch Heidenmission; 2. Buch Judenmission.

5. Teil: Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

Es sei gestattet, hieran eine Reihe von Bemerkungen zu knüpfen:

1. Versteht man unter *System* den selbstverständlichen folgerichtigen mathematisch sicheren Entwicklungsprozeß eines vorhandenen Grundprinzips zu seinen sämtlichen möglichen Lebensäußerungen hin, so läßt sich der Stoff der praktischen Theologie schlechterdings in kein solches System einzwängen [1]). Oder wer wollte bei dem vorliegenden Aufbau von einer zwingenden Kraft reden? Gehört nicht das Kultusleben, Wort Gottes und Sakrament in seiner gottesdienstlichen Verwendung auch mit zu der Betätigung der Heiligkeit der Kirche? Könnte man nicht reden von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche: durch den Kultus zur gottesdienstlichen Gemeinschaft, durch das Wort zur Glaubensgemeinschaft, durch das Werk zur Liebesgemeinschaft? Inwiefern drückt sich die Einheitlichkeit der Kirche gerade im Kultus aus, wo vielmehr dessen Einzelheiten uns in der Liturgie, in der Wertung der Wortverkündigung, in der Feier des Sakraments eine gewaltig große Zersplitterung zeigen und uns eher berechtigen würden, von der Uneinheitlichkeit der Kirche zu reden? Und fallen nicht die beiden Teile zu Anfang über den Begriff der Kirche, zum Schluß über die Leitung der Kirche doch wieder aus dem System heraus, und beweisen es damit auch ihrerseits, daß der Gedanke eines Systems etwas Unnatürliches und Künstliches ist? Was die Wissenschaft in der praktischen Theologie zu bearbeiten hat, das ist das Leben eines Organismus: das Leben sträubt sich dagegen, sich in Begriffen restlos zusammenfassen zu lassen; hier kann nicht ein systematisches *Auseinander*, sondern nur ein lebensvolles *Neben*-

1) Vgl. den Satz im 1. Band des vorliegenden Lehrbuchs S. 26: ... „so daß von einem System der praktischen Theologie im strengeren Sinne des Wortes überhaupt nicht die Rede sein kann."

einander seine Stellung behaupten. Selbstverständlich muß ein systematisches Erkenntnisprinzip da sein, um diesen Lebensorganismus einheitlich verstehen und abgrenzen zu können. Der Fehler scheint mir darin zu liegen, daß man die Systematisierung statt in der Erkenntnis vielmehr in der Sache selbst gegeben zu sehen glaubt.

2. Das vorliegende Lehrbuch stellt die gesamte praktische Theologie unter den einheitlichen Gesichtspunkt des Handelns der Kirche. Die Kirche ist Subjekt, die Kirche ist Objekt. — Es ist bekannt, wie wenig freundlich sich Luther über das Wort Kirche geäußert hat [1]). Verfolgt man die Entwicklung des Begriffes der Kirche, so wird man den Eindruck nicht los, daß hier eine Unklarheit vorliegt, die von den Bekenntnisschriften an bis auf unsere Tage sich nicht beseitigen lassen will. Ob wir wollen oder nicht, wir fassen bei dem Worte Kirche immer zwei Vorstellungsreihen zusammen: die sichtbare, empirische, rechtlich organisierte, verfassungsmäßig geordnete Kirche, und dann wieder die rein geistige Gemeinschaft der an Christus Gläubigen. Machen wir nun einen solchen in sich doppeltgestaltigen Begriff der Kirche zur Grundlage einer einheitlichen wissenschaftlichen Erörterung, so kann es nicht ausbleiben, daß die Klarheit der Vorstellung darunter leidet. Ein Beispiel dafür habe ich oben S. 318 zu § 283 u. 345 angeführt. Bornemann fragt mit Recht in seiner „Evangelischen Missionskunde" (Tübingen, Mohr, 1902) S. 19: Welche Kirche soll denn eigentlich das Subjekt des in der praktischen Theologie dargestellten Handelns sein? Die allgemeine Kirche, die wir glauben, also die Eine heilige Christenheit, von der wir im dritten Glaubensartikel reden? Wohl ist sie im letzten höchsten Sinn bei dem ganzen Gebiet beteiligt, oder sollte es doch sein. Aber die nüchterne tatsächliche Wirklichkeit widerspricht dem, daß diese Kirche alle die Funktionen ausgestaltet und ausübt, von denen in der praktischen Theologie die Rede ist, wenigstens in derjenigen Weise, in welcher die praktische Theologie davon handelt. Oder sollte unter der „Kirche" die ideal gedachte Einheit der evangelischen Konfession gemeint sein? Aber dann erheben sich genau dieselben Schwierigkeiten, und dazu kommt noch, daß eine solche Einheit „der" evangelischen Kirche überhaupt nicht existiert, sondern daß die Fragen und Ordnungen, deren die praktische Theologie sich annimmt, von den einzelnen evangelischen

1) Von Konzilien und Kirchen (1539) E. A. ² Bd. 25, S. 412/13): ... „Der Jammer ..., der unter dem blinden undeutlichen Wort ‚Kirche' ist eingerissen". — Gr. Kat. (luth. Bekenntnisschr. v. Müller S. 456/57): „und soll es auf recht deutsch .. heißen eine christliche Gemeine oder Sammlung, oder aufs allerbeste und klärste: eine heilige Christenheit".

Kirchen in vieler Hinsicht ganz verschieden beurteilt und behandelt werden. Dann ist wohl die „organisierte“ Kirche, d. h. der anerkannte einheitliche Rechtsorganismus der einzelnen Landeskirchen und Freikirchen die „Kirche“, die von der praktischen Theologie als Subjekt des kirchlichen Handelns gefeiert wird? Das scheint zunächst richtig zu sein, und hier hätte man endlich eine greifbare geschichtliche Größe, auf die wenigstens ein guter Teil des Inhalts der praktischen Theologie unmittelbar oder mittelbar paßt. Aber nun kommen die Schwierigkeiten von der anderen Seite. Weshalb tut man denn immer wieder, zumal in den grundlegenden Kapiteln, als ob man von der Kirche in einem viel höheren Sinne redete? Und weshalb nimmt man denn nicht das Kirchenrecht, das doch zweifellos dahin gehören würde, in die praktische Theologie auf? Und weshalb hat man andrerseits z. B. die Innere Mission aufgenommen, die doch zweifellos nicht von der organisierten Kirche als solcher betrieben wird? Bornemann argumentiert in dieser Richtung noch weiter, um festzustellen, daß das geistliche Amt auf der einen Seite, und „der notwendige Korrelatbegriff zum Begriff des geistlichen Amts“ auf der anderen Seite, nämlich „die Gemeinde“, und zwar die „Einzelgemeinde“ als „Subjekt, Gebiet und Objekt des pastoralen Wirkens“ der wissenschaftlichen Behandlung der praktischen Theologie zugrunde zu legen sei. Er beruft sich dabei auf seine eigne praktische Erfahrung in den von ihm gehaltenen Vorlesungen und die Anregung, die er durch Rade in dem genannten Artikel von 1895 zu diesem Vorgehen empfangen. (A. a. O. S. 319 und 320.)

Man wird sich nicht verhehlen können, daß auch dann, wenn man von der „Gemeinde“ redet, nicht jede Unklarheit beseitigt ist. Denn auch hier waltet ein Doppelbegriff: die empirische Gemeinde ist die auf rechtlicher Grundlage beruhende, verfassungsmäßig begründete und abgegrenzte Einzelgemeinde. Die ideelle Gemeinde aber ist die Vereinigung der zwei oder drei, die im Namen Jesu versammelt sind. Indessen ist hier die Sachlage eine bedeutend vereinfachte: die Einzelgemeinde ist eine allgemein vorstellbare Größe, eine spezifisch evangelische Erscheinung gegenüber der katholischen Kirche, die nur Parochien oder Bezirke kennt, und von ihrem Boden aus oder im Blick auf sie läßt sich leicht deutlich machen, in welchem Sinne man von ihr redet, ob in ideellem oder in verfassungsmäßigem Sinne. Das beste wäre, wenn man verschiedene Ausdrücke prägen könnte [1]) entsprechend der Verschiedenartigkeit des

1) So wie für die „bürgerliche“ Gemeinde jetzt in der Regel der feststehende Ausdruck „Kommune“ gebraucht wird.

Verständnisses; dazu ist der einzelne nicht imstande; solche Dinge werden nicht gemacht, sondern werden gegeben; sie wachsen aus dem Leben heraus. Solange wir keine verschiedenen Worte anwenden können für pneumatische Kirche und rechtliche Kirche, für ideelle Gemeinde und verfassungsmäßige Gemeinde, solange wird die völlige Beseitigung jeder Unklarheit im Verständnis unmöglich sein.

Aber das wird unbedenklich zugegeben werden müssen, daß vom Boden der Gemeinde aus, vom Gesichtspunkt der Einzelgemeinde aus, sowohl das Handeln der Christen wie die Theorie von diesem Handeln, welche in der wissenschaftlichen praktischen Theologie vorliegt, klarer und präziser gefaßt werden können, als es von dem Zentralbegriff der Kirche aus möglich ist. Darum wird sich der Begriff der Gemeinde als der Ausgangspunkt der praktischen Theologie je länger je mehr einbürgern. Die praktische Theologie ist die Wissenschaft vom Leben der Gemeinde. Sie ist noch mehr als das, wie wir sehen werden; aber sie ist das genannte in erster Linie.

Auch in dem vorliegenden Handbuch finden sich Andeutungen und Ansätze zu der Beschreitung dieses Weges an den verschiedensten Stellen, und man möchte fast bedauern, daß der Herr Verfasser sich nicht noch in energischerer Weise von ihnen hat bestimmen und führen lassen. Einige Belege hierfür mögen dieses deutlich machen [1]):

Schon in der Vorrede von 1890 war zu lesen:

„Der Schwerpunkt der evangelischen Kirche ruht in der Einzelgemeinde und nur in ihr; das scheidet die evangelische Kirche grundsätzlich von Rom. Die erste aller sozialen Aufgaben der Kirche wird es deshalb sein, daß lebensfähige und mit Leben erfüllte Einzelgemeinden wieder gebildet werden, und jede weitere Aufgabe wird in der Pflege und Erbauung der Einzelgemeinde ihre Grundlage haben und von dort aus ihren Ausgangspunkt nehmen müssen, weil ohne dieses eine lebensfähige und mit Leben erfüllte evangelische Kirche nicht denkbar ist."

Band 1, S. 39 wird die „Einzelgemeinde" bezeichnet

1) Die vorliegende dritte Auflage ist mit einem „Register der angeführten Bibelstellen" versehen, und mit einem „Namen- und Sachregister". Leider ist das letztere nicht befriedigend: sub voce „Gemeinde" findet sich überhaupt keine Angabe; ebensowenig sub voco „Einzelgemeinde"; sub voce Kirche nur die einzige Ausführung: Kirche-Gemeinde 1, 42 f. Durch diese Unverläßlichkeit ist das Register in der Tat unbrauchbar. Vgl. z. B. die hier folgenden Zitate über Gemeinde, Einzelgemeinde, Kirche; dabei sind nur die wichtigsten hervorgehoben.

als „die Gemeinschaft, in der die Gemeinde Christi in die Erscheinung tritt".

I, 44: „Die ideelle Größe der ‚Kirche' wird nach der Anschauung des Apostels (Paulus) real in jeder einzelnen Christengemeinde, so daß in jeder Einzelgemeinde das zur tatsächlichen Erscheinung kommt, was die ‚Kirche' ist; die ideelle Makroekklesia ist real vorhanden in jeder der ungezählten Mikroekklesien." S. 45: „Ist doch jede Einzelgemeinde als solche ‚Kirche': nur durch Aufgeben des ein für allemal gelegten Grundes, Christus, hört sie auf, Gemeinde, aber hört auch auf ‚Kirche' zu sein".

I, S. 53: „Es mag hier am Ort sein, darauf hinzuweisen, daß Luther in den Bekenntnisschriften den uns geläufigen Mittelbegriff der Landeskirchen oder Provinzialkirchen nicht in Betracht zieht und wie das Neue Testament in den Paulinischen Briefen nicht kennt, wohl aber steht er auch darin ganz auf dem Boden der heiligen Schrift, daß auch ihm die ideelle Größe der ‚Kirche' konkret und real wird in der Einzelgemeinde".

I, S. 56: „Weil aber anderseits die ideelle Größe der ‚Kirche' in der Einzelgemeinde konkret wird und zur Erscheinung kommt, so gelten die Prädikate der Kirche und alle Verhältnisbestimmungen der Ecclesia proprie dicta zur Ecclesia large dicta sowohl von der ‚Kirche' als von der ‚Gemeinde', und die Lebensbedingung jeder Einzelgemeinde ist das, was Lebensbedingung der Kirche ist: Das Evangelium, d. h. das Wort Gottes und die Sakramente". Ebenso S. 422: „Die kirchliche Gemeinschaft, in der die ideelle Größe der Kirche Christi konkret und real in die Erscheinung tritt, ist die Einzelgemeinde".

III, S. 29: „Die Organe der Einzelgemeinde haben als solche insofern eine religiöse Würde, an die nichts anderes hinanreicht, als die Einzelgemeinde trotz allem die Erscheinungsform der Kirche Christi ist".

III, S. 333: „Die Kirche ist eine ideelle Größe, die alle Christen durch das ideelle Einheitsband des Glaubens und der Liebe aus Glauben verbunden hielt und hält, und diese ideelle Größe wird in jeder Einzelgemeinde real".

Ebenda S. 396: „Die ideelle Größe der Kirche auf Erden wird real in jeder Einzelgemeinde, die um Wort und Sakrament sich sammelt, von den größeren Gebilden hin zu den zwei oder drei, die im Namen Jesu versammelt sind und die Verheißung haben, daß der Herr mitten unter ihnen ist".

S. 403 bei der Besprechung der Aufgabe des Kirchenregiments ad extra: „Aus praktischen Gründen verlassen wir die bisherige Voraussetzung, die in der Einzelgemeinde die relativ reinste Gestalt der Kirche als religiöser Größe sah und mit diesem Begriff der Kirche operierte".

S. 481: „Der Schwerpunkt der evangelischen Kirche ruht nicht in den Synoden, auch nicht im landesherrlichen Kirchenregiment, er ruht in der Einzelgemeinde und nur hier. Daß die Einzelgemeinden durch das Wort Gottes erbaut werden, daß die Seelsorge in den Einzelgemeinden mit allem Ernst und aller Treue in nie ermüdender Liebe getrieben werde, daß die Kräfte und Gaben, die Gott den Einzelgemeinden gegeben hat, erweckt und gebildet und zur Erbauung des ganzen verwertet werden, das ist not."

Ich habe diese hauptsächlichen Belegstellen angeführt, um dem Herrn Verfasser die objektive Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß sachlich in der Tat durchgehends in seinem Werk die Einzelgemeinde in ihrer grundlegenden Bedeutung anerkannt und hervorgehoben wird. Es ist nur konsequent gedacht, von dieser tatsächlichen Anerkenntnis aus den weiteren Schritt zu vollziehen, und auch die ganze wissenschaftliche Behandlung der praktischen Theologie an der Einzelgemeinde und ihrem Leben zu orientieren, und von da aus weiter zu arbeiten und das Leben der in einem größeren Komplex zusammengefaßten Einzelgemeinden prinzipiell zu erörtern.

3. Die wissenschaftliche Aufgabe der praktischen Theologie ist aber noch näher zu bestimmen; sie muß abgegrenzt werden gegenüber den übrigen theologischen Disziplinen. An dieser Stelle setzt ja die Erörterung der Frage in den letzten Jahren auf das lebhafteste ein; ich will hier nicht etwa schon Bekanntes wiederholen; darum erinnere ich nur an die wichtigsten einschlägigen Arbeiten und Untersuchungen von Drews, Rietschel, Clemen [1]) u. a. Das Charakteristische unsrer Disziplin ist ihre Beziehung zu dem Leben der Gegenwart. Gruppieren wir die gesamte theologische Wissenschaft um den Zentralbegriff der Gemeinde, dann hat die Exegese die Aufgabe, die prinzipiellen Ideen, die bewegenden Lebenskräfte der Gemeinde aus den vorliegenden Urkundenbestand

1) Drews, Das Problem der praktischen Theologie, Tübingen, Mohr, 1910. — Rietschel, Der Betrieb der praktischen Theologie auf der Universität. Erlangen. Junge & Sohn, 1910. — Clemen, Zur Reform der praktischen Theologie. Gießen, Töpelmann, 1907. — Weitere Literatur bei Rietschel.

herauszuarbeiten, die Kirchengeschichte soll die Entwicklung des Lebens der Gemeinde und ihre Lebensäußerungen auf den verschiedensten Gebieten der Vergangenheit verfolgen, und zwar nicht nur auf dem Felde der Dogmenbildung, sondern in der Verfolgung der Spuren und Auswirkungen des religiösen Lebens der Gemeinde in der Frömmigkeit, in der Liebesarbeit, und in der Beeinflussung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Die Systematik faßt das religiöse Innenleben der Gemeinde, und sucht es auf dem Gebiete intellektueller Erkenntnis wie ethischer Normierung auf einen klaren, präzisen, prinzipiell scharfen, einheitlichen Ausdruck zu bringen. Die praktische Theologie beschäftigt sich mit dem Leben der Gemeinde im Zusammenhang mit dem geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Gesamtleben der Gegenwart. Die Gemeinde Christi, so wie sie in die Gegenwart hineingestellt ist, hat kraft des in ihr pulsierenden Lebens in der Gegenwart und an der Gegenwart Aufgaben zu erfüllen. Welches diese Aufgaben sind, wie der Boden beschaffen ist, auf welchem sie der Gemeinde entgegenwachsen, mit welchen Mitteln sie in Angriff genommen werden sollen, welche Hemmungen zu überwinden sind, auf welches Ziel hin gearbeitet werden soll — das zu ermitteln, ist die besondere wissenschaftliche Aufgabe, welche der praktischen Theologie zufällt. So handelt es sich in der praktischen Theologie um lauter Gegenwartsprobleme der Gemeinde, oder wir können nunmehr die oben nur unvollendet ausgesprochene Begriffsbestimmung erweitern, und zusammenfassend sagen: *Die praktische Theologie ist die Wissenschaft von dem Leben und den Lebensaufgaben der christlichen Gemeinde in der Gegenwart.*

Daß hierbei natürlich auch die geschichtliche Grundlage nicht fehlen darf, ist selbstverständlich. Aber das Heranziehen der Geschichte steht unter dem Gesichtspunkt, ein Hilfsmittel zu sein zum rechten Verständnis der Gegenwart. Dieses Hilfsmittel ist unentbehrlich. Die Gemeinde, welche eine religiöse Erziehungsaufgabe in der Gegenwart erfüllen soll, muß wissen, wie in den vergangenen Jahrhunderten diese ihre religiöse Erziehungsaufgabe erledigt worden ist; aus der Vergangenheit hat sie das Erziehungsmittel der Gegenwart überkommen: Unterricht in Religion, Religionsbücher, Biblische Geschichte, Gesangbuch, Katechismus — wie kann sie mit diesen Mitteln in der Gegenwart operieren, wenn sie die Entstehung derselben und ihre Geschichte nicht kennt? Das gleiche gilt vom gottesdienstlichen Leben, vom Verfassungsleben, von der Liebesarbeit, von der sozialen Betätigung. Das klar erkannte Gegenwartsziel bewahrt hier vor Historizismus, aber schärft den Blick für den Wert und die Unentbehrlichkeit wirklicher

Historie. Auf diese Weise kann die praktische Theologie den geschichtlichen Stoff nicht entbehren. Aber ausschlaggebend ist bezüglich der Heranziehung dieses Stoffes für sie einzig der Gesichtspunkt ihrer Orientiertheit an den großen Fragen und Problemen ihres Lebens und der Aufgaben desselben in der Gegenwart.

In dieser Beziehung bedarf das vorliegende Lehrbuch der Ergänzung und Weiterführung. Der Gegensatz darf nicht lauten: hier praktische Theologie — dort Volkskunde, hier Historie — dort Gegenwart, sondern beides gehört zusammen: die Volkskunde — das Wort in umfassendstem Sinne verstanden — der Gegenwart und die geschichtliche Vertiefung, um das Leben der Gemeinde in der Gegenwart und die Durchführung ihrer Lebensaufgabe dadurch auf das beste herauszuarbeiten.

Das Vorwort der zweiten Auflage hatte den Satz gebracht: „Hier und da macht eine realistische oder besser gesagt empirische Neigung sich geltend, die nach Art der sozialen Enqueten die theoretische praktische Theologie auf eine Beschreibung der tatsächlichen kirchlichen Zustände der Gegenwart reduzieren will". Ich erwähne diesen Satz, um von vornherein auf das dringendste dem Mißverständnis zu wehren, als sei mit der oben gegebenen Betonung der Gegenwart eine bloße Beschreibung kirchlicher gegenwärtiger Zustände gemeint. Diese Beschreibung ist ebenso wie die geschichtliche Orientierung ein Hilfsmittel; als solches wird sie sich nicht nur erstrecken auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart, sondern auf das gesamte geistige Leben der Gegenwart. Hier wird die Statistik ebenso heranzuziehen sein, wie die wirtschaftliche Gliederung des Volkes, wie die geistigen Strömungen der Gegenwart in der Literatur, in der Ästhetik, der Philosophie usw., genau so, wie der Herr Verfasser in dem oben auf S. 316 mitgeteilten Zitat aus § 245 als Voraussetzungen der Einzelseelsorge hervorhebt die Kenntnis der Geistesströmungen der Gegenwart. Aber diese Kenntnis und diese Darstellung ist ein Hilfsmittel; die Einsicht soll daraus gewonnen werden, welches die besonderen Lebensaufgaben der Gemeinde in und an der Gegenwart sind.

Ansätze dazu bringt die neue Auflage dieses Lehrbuches. „Archäologische Fündlein und Liebhabereien" sind, wie der Herr Verfasser betont, zu beseitigen gesucht, und nur „dem Lebendigen der Vergangenheit" eine „Bleibstätte" gewahrt. Dafür sind, wie oben an Einzelheiten gezeigt, die Probleme der Gegenwart mehrfach gestreift. Aber hier bestehen noch Wünsche: in der Liturgik ist das prinzipielle Recht oder Unrecht der Liturgie vom Standpunkt der Gegenwart aus darzulegen, nicht nur der Vergangenheit. Augenblicklich behandelt der § 129 die Unentbehrlichkeit der Liturgie,

und begründet sie damit: „weil die Menge der einzelnen, die im Kirchengebäude sich versammelt haben, sich als einheitliche Gemeinde Christi wissen muß, wenn anders die Predigt, die der Gemeinde geboten wird, ihren Zweck an der Gemeinde erreichen soll". Ist wirklich der geistige Erfolg der Predigt, ihre Wirkung abhängig von der Liturgie? Ist nicht bereits in § 135 das Schema einer einfachen Ordnung gegeben, bei welchem nur noch ein ganz kleiner Rest von Liturgie übrig geblieben ist? Und ist die Evangelisationsrede und der religiöse Vortrag heute nicht unter Umständen viel wirkungsvoller als die Predigt, trotzdem genannte Art der Wortverkündigung von keinerlei Liturgie umrahmt ist?

Das letztere führt uns auf die Homiletik. Sie beschränkt sich fast ausschließlich auf die Predigt. Aber die Lebensaufgabe der Gemeinde in der Gegenwart erfordert eine weit darüber hinausgehende Wortverkündigung. Von dieser hat die Homiletik darum in ihrer Fortsetzung zu handeln, von dem religiösen Vortrag, von der Evangelisationsrede, von der Bibelstunde, der Bibelbesprechung, der religiösen Diskussionsstunde, den Diskussionsabenden, dem apologetischen Vortrag, der Ansprache im allgemeinen, der Festansprache u. a. Man hat der Predigt die Bewältigung aller dieser Aufgaben zugeschoben und damit Unmögliches von ihr veranlagt, was sie nicht leisten konnte, wenn sie nicht zu einem Zerrbild werden sollte. Aber neben ihr sind neue Wege der Wortverkündigung der Gemeinde erschlossen, und ihre wissenschaftliche Behandlung ist der Homiletik zuzuweisen, welche dadurch als die Wissenschaft von den Lebensaufgaben der Gemeinde auf dem Gebiete der Wortverkündigung zu fassen ist.

In der Katechetik fehlt besonders das Eingehen auf die schwierigen Probleme der Gegenwart. Die Katechetik muß unter dem oben durchgeführten Gesichtspunkt die Wissenschaft sein, welche die religiöse Erziehung, wie sie von der Gemeinde geübt wird, zu ihrem Objekte hat. Diese religiöse Erziehung wird im Hause, in der Schule, im kirchlichen Leben ausgeübt. Darum gehört prinzipiell hierher die Besprechung der religiösen Erziehungsaufgabe des Hauses, die Frage des Religionsunterrichts in der Schule, des Konfirmandenunterrichts und seines besonderen Aufbaus und die Frage der religiösen Erziehung der konfirmierten Jugend, das ganze aber muß unter den großen prinzipiellen Gesichtspunkt gestellt werden: die religiöse Erziehung in ihrer Bedeutung für das Kulturleben der Gegenwart. Der Beitrag, den sie zur Förderung, ja zur Rettung des Kulturlebens beiträgt, durch Heranbilden sittlich freier Persönlichkeiten und durch die Zusammenfassung dieser freien Persönlichkeiten zu einer Gemeinschaft der Liebe in der Ge-

meinde, muß dabei als der für die Gestaltung und den Aufbau des Religionsunterrichts wie des Konfirmandenunterrichts maßgebende Faktor erkannt werden. Ist denn das Gegenwartsleben der Gemeinde nicht ausgefüllt von den Kämpfen auf dem Gebiete der Schule und des Religionsunterrichts? Wo anders soll die Theologie wissenschaftlich, d. h. geschichtlich und prinzipiell in das Verständnis dieser schwierigen Frage hineinführen, wenn nicht auf dem Felde der praktischen Theologie? und hier innerhalb der Disziplin der Katechetik? Darum bedarf auch das vorliegende Lehrbuch der Weiterführung: ob der Katechismus dem Unterricht zugrunde zu legen ist, ob und in welcher Reihenfolge die biblische Geschichte zu behandeln ist, wie weit der Lehrplan für den Religionsunterricht in der Schule anzuerkennen oder zu ändern ist, auf dessen Aufbau doch zum Teil der Konfirmandenunterricht in seiner Besonderheit beruht — das und manches andere sind die Probleme, deren Erörterung in der Katechetik heutzutage zur Notwendigkeit wird.

In der Poimenik tritt als ein Faktor der Gegenwart auf die psychologische Orientierung, Individualpsychologie, Sozialpsychologie, Standespsychologie, Jugendpsychologie — mit diesen Worten sind Hilfsmittel bezeichnet, welche die Wissenschaft der Gegenwart der praktischen Theologie darreicht. Hier handelt es sich um den besonderen Beitrag der religiösen Psychologie, d. h. um die Untersuchung der Frage, wie die Gemeinde der Gegenwart an solchen, die ihr bewußt zugehören und an solchen, die ihr nur dem Namen nach zugehören, zu arbeiten hat, um sie zu dem Verständnis des Evangeliums und zur Führung eines der sittlichen Höhenlage des Evangeliums entsprechenden Lebens zu bringen. Zur Einzelseelsorge tritt die Seelsorge am Volksganzen; der Begriff der Volksseele muß untersucht werden; die Seelsorge an bestimmten Volksgruppen, besonders an der Jugend, bedarf einer eindringenden Behandlung.

Das gleiche gilt von den Problemen auf dem Gebiete der Äußeren Mission (Einzelbekehrung und Volkskirche, Auseinandersetzung des Islam mit dem Christentum, die religiöse Überwindung des animistischen Heidentums u. a.), der Inneren Mission (Gemeindearbeit und organisierter Verein, bürgerliche und gemeindliche Armenpflege, das Wesen der Diakonie, die Aufgabe gegenüber der Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch die Presse, den Roman, das Theater, die Mitarbeit der Frau in der Gemeinde, die Frauenfrage usw.), der Kybernetik (der Begriff der Volkskirche, der Landeskirche als Organisation und als Bekenntniskirche, Staat und Kirche usw.).

Wollte man aus der Hervorhebung dieser Probleme und ihrer

Einführung und Behandlung im Gesamtrahmen der praktischen Theologie einen Gegensatz gegen das vorliegende Lehrbuch und seinen Verfasser statuieren, so würde das eine durchaus irrige Auffassung sein. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz, sondern um die Frage der Weiterführung und Fortbildung der wissenschaftlichen Aufgaben unseres besonderen Faches. Daß der Herr Verfasser sein Lehrbuch in der dritten Auflage so gestaltet hat, daß an seine Grundlegung die Weiterentwicklung anknüpfen kann, dafür wollen wir ihm dankbar sein.

Berlin. **F. Mahling.**

Miszelle.

Preisthema der Karl-Schwarz-Stiftung.

Als solches ist ausgeschrieben: „Die neutestamentlichen Vorstellungen von Christi Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt mit Beziehung auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen".

Abzuliefern bis 1. Oktober 1913 an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha. Deutsche Sprache. Nicht von der Hand des Verfassers geschrieben. Motto auf der Arbeit und auf einem verschlossenen Umschlag, der den Namen des Verfassers enthält. Erster Preis in der Regel 500 Mark. Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser.

Preisrichter: Professoren D. Benrath, D. Dorner, D. Nippold, D. Schmiedel, Oberhofprediger D. Graue, Hauptpastor D. Grimm und Oberpfarrer Müller.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Gibt es ein doppeltes Evangelium im Neuen Teſtament? [1])

Von

Prof. D. **Ernſt von Dobſchütz** in Breslau.

Das Evangelium bildet Grundlage und Inhalt aller chriſtlichen Verkündigung. Aber welches Evangelium? Wir denken

1) Nachſtehendem, auf der Allgemeinen ſchleſiſchen Predigerkonferenz zu Breslau gehaltenen Vortrag, deſſen Thema dem Vortragenden von dem Vorſtand der Konferenz geſtellt war, wurden folgende Leitſätze zugrunde gelegt:

1. Neben der Tendenz, alles Neuteſtamentliche als apoſtoliſch, alles Bibliſche als gleichwertig zu behandeln, zeigt die Kirchengeſchichte durchweg die überragende Autorität des Herrenwortes.
2. Hiſtoriſchem Skeptizismus aller Richtungen gegenüber iſt daran feſtzuhalten, daß Jeſu Verkündigung in ihren weſentlichen Zügen für uns deutlich faßbar iſt.
3. Daß zwiſchen der Verkündigung Jeſu und der Predigt der Apoſtel Unterſchiede beſtehen, iſt als Reſultat der neueren Forſchung unbedingt anzuerkennen.
4. Dieſe Unterſchiede werden jedoch leicht überſchätzt, indem man bei Jeſu Verkündigung die weiterführenden Elemente zurückſtellt oder ausſchaltet, und bei der apoſtoliſchen Predigt die Anknüpfung an Jeſu geſchichtliche Erſcheinung und Lehre zu gering anſchlägt.
5. So gewiß in den verſchiedenen Formen der apoſtoliſchen Predigt Dinge hinzukommen, die Jeſu Verkündigung fehlen, ſo wenig läßt ſich innerhalb des Urchriſtentums eine grundſätzliche Umbildung nachweiſen; die apoſtoliſche Predigt bietet nicht ein anderes Evangelium, ſondern nur einen mannigfach variierten Widerhall des Evangeliums Jeſu.

hier nicht an die Sorgen, welche die großen und kleinen Differenzen unserer vier kanonischen Evangelien der alten Apologetik bereiteten: über die Problemstellung der Harmonistik mit ihren Additionskünsten sind wir endgültig hinaus; auf der ganzen Linie wird heutzutage die historische Methode angewandt, und so mannigfach auch die quellenkritischen Resultate im ganzen und im einzelnen sein mögen, das Ziel steht fest, und wer sich in den Geist dieser Methode wirklich eingearbeitet hat, weiß, daß auch die praktische Verkündigung davon nur gewinnt. — Eine andere Frage ist es, die neuerdings mit unerbittlicher Strenge der wissenschaftlichen Forschung und damit zugleich der praktisch-kirchlichen Arbeit sich aufgedrängt hat: Haben wir als Evangelium zu betrachten, was Jesus selbst gepredigt hat, oder das Zeugnis der Apostel von ihm? Also Evangelium Jesu oder Evangelium von Jesus? Damit sind zugleich eine Reihe anderer Fragen gestellt: Ist das Evangelium die fröhliche Botschaft von der Gotteskindschaft aller Menschen, oder ist es Erlösung der sündigen Menschheit? Ist es eine religiös-moralische Darbietung an den Einzelmenschen oder ein Kollektivprozeß? Hat es nur mit Gott und der Seele zu tun, oder gehört Kirchlich-Sakramentales dazu? — Fragen, die das Innerste auch der heutigen Predigtverkündigung berühren, und unsere Theologie in zwei Lager spalten, die zuweilen einander kaum noch zu verstehen scheinen, so gewiß sie dem gleichen Ziele zustreben und beide das Wahre meinen.

I.

Ehe wir an diese Fragen selbst näher herantreten, gestatten Sie mir eine historische Feststellung. Wenn es sich um die Autorität des Herrn einerseits, der Apostel anderseits handelt, so läßt die Geschichte der Kirche keinen Zweifel, daß jener der Vorrang gebührt: Herrenwort geht vor Apostelwort.

Es ist kein Geringerer als der Apostel Paulus selbst, der die Unterscheidung mit aller erdenklichen Deutlichkeit vollzieht: „den Verheirateten gebiete, nicht ich, sondern der Herr ..., den andern aber sage ich, nicht der Herr“ 1 Kor. 7, 10. 12, „betreffs der Jungfrauen aber habe ich ein Herrengebot nicht, gebe aber eine

Meinung als einer, der von des Herrn Barmherzigkeit als treuer Haushalter angenommen worden iſt" 7, 25. Das Herrenwort alſo iſt unbedingt autoritativ — für den Chriſten, wie die Thorah es für den Juden war; das Wort des Apoſtels iſt diskutabel (vgl. 11, 16), obwohl er als Apoſtel (Miſſionar) die Autorität des Vaters mit der des höchſten Geiſtesträgers in der Gemeinde verbindet (7, 40, vgl. 12, 28).

Und wie Paulus, ſo denken die andern: Geſetz, Propheten, der Herr — das iſt die älteſte Formel der Autoritäten auch bei den Judenchriſten (Hegeſipp). „Wie ihr es in dem Evangelium habt", d. h. den Herrenworten entſprechend, das iſt die oberſte Regel chriſtlichen Lebens in der ſog. Didache (15, 3 f.).

Daneben ſchiebt ſich aber die Apoſtelautorität, und im Laufe des 2. Jahrhunderts drängt ſie ſich mehr und mehr vor, ſo daß ſie ſchließlich jene abſorbiert. Apoſtoliſch iſt das Schlagwort des werdenden Katholizismus: apoſtoliſche Verkündigung, apoſtoliſche Lehre, apoſtoliſche Tradition, apoſtoliſches Symbol, apoſtoliſche Sukzeſſion, apoſtoliſche Konſtitution, apoſtoliſches Leben. Als Lehre der Apoſtel geben ſich jene Regeln des Lebens nach dem Evangelium in der Didache. Propheten und Apoſtel lautet die Formel für Altes und Neues Teſtament im ſog. Kanon Muratorianus. Welche Kräfte bei dieſer Verſchiebung wirkſam waren, mag hier dahingeſtellt bleiben: der Kampf gegen die Gnoſis einerſeits, den Ebionitismus anderſeits hat wohl das meiſte dabei getan.

Die Kanonsgeſchichte lehrt nun, wie an die Stelle der perſönlichen Autoritäten die entſprechenden literariſchen Größen traten, alſo für „der Herr" und „die Apoſtel" Schriften wie die Evangelien und Epiſteln; wie ſich auch hier noch zunächſt Wertunterſchiede zeigten, die Abſtufung der Autorität aber ſich mit der Zeit verſchob (bei Origenes iſt es ein rein literargeſchichtlicher Geſichtspunkt, der die drei Stufen des Echten, Zweifelhaften und Unechten beſtimmt; bei Euſebius der kirchliche Geſichtspunkt allgemeiner Anerkennung, teilweiſen Widerſpruchs und gänzlicher Verwerfung). Schließlich hat die Kanonsgeſchichte zu zeigen, wie in der Idee des Kanons ſelbſt, als einer höchſten, unfehlbaren Lehrnorm, das Prinzip der Nivellierung dieſer Abſtufungen lag: für

Athanaſius ſtehen alle Teile des Neuen Teſtaments gleich, alle ſind Dokumente der einen gleichen apoſtoliſchen Lehre, Quellen des Heils, in denen die Religionslehre verkündet wird [1]).

Dieſer dogmatiſchen Auffaſſung zum Trotz hält ſich aber in der kirchlichen Praxis ein Wertunterſchied. Ich brauche nur an die liturgiſche Stellung des Evangeliums zu erinnern, an all die Feierlichkeit, mit der ſeine Verleſung im Unterſchied von der epiſtoliſchen ausgeſtattet wird: es kommt in der aufſteigenden Reihe an letzter Stelle, wird von einem höheren Kleriker verleſen, von erhöhtem Ort; dazu zündet man Lichter an. Das Evangelienbuch — nicht das Neue Teſtament oder die Bibel als ſolche — iſt es, das als Repräſentant des Herrn ſelbſt alle Huldigung empfängt: man küßt es, trägt es in feierlicher Prozeſſion umher, legt beim Eide die Hand darauf, treibt wohl auch allerlei Aberglauben damit. So erhält ſich in der volkstümlichen Religion ein Wertunterſchied, den die kirchliche Dogmatik längſt beſeitigt hat. Gelegentlich verſichert auch ein Kirchenlehrer wie Hugo von St. Viktor (spec. de myst. eccl. 7), daß Chriſti Lehre weit die der Apoſtel übertrifft. Und wirklich ſind es meiſt Herrenworte, die aus der Vorleſung des Evangeliums in der Menſchen Herzen einſchlagen und hier das Feuer der Begeiſterung entzünden: die Bekehrungsgeſchichten aller großen Mönchsheiligen wiſſen davon zu erzählen, am lauteſten die des heiligen Franz, deſſen ganze Reform ja nur ein In-die-Tat-Umſetzen der Hauptforderungen des Evangeliums (wie er es verſtand) war. Man darf getroſt behaupten, daß neben der *doctrina apostolica* der mittelalterlichen Kirche die *vita evangelica* als volkstümliche Unterſtrömung herging — freilich im Sinne eines uns unevangeliſch dünkenden asketiſchen Ideals! So fand es Luther vor, und von hier aus begreift ſich ſeine Stellungnahme: hatte ſchon der Humanismus in gelehrtem Zurückgreifen auf altkirchliche Autoritäten die Idee der kanoniſchen Einheit durch Geltendmachung literariſcher Wertunterſchiede gelockert: Luthers Glaube ſprengte dieſe Kanonsidee völlig, indem er einen rein

1) 39. Feſtbrief, nach der Aufzählung von 22 altteſtamentlichen und 27 neuteſtamentlichen Schriften: ταῦτα πηγαί σωτηρίου ... ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται.

innerlichen, ſachlichen Maßſtab des Wertes aufſtellte: was Chriſtum prediget, das iſt apoſtoliſch! Dies vielzitierte Wort [1]), das die ganze Kanonsidee aufhebt, begreift ſich nur aus dem Gegenſatz gegen die kirchliche Dogmatik des Mittelalters; zugleich aber erklärt es der Gegenſatz gegen die populäre Frömmigkeit der Bettelorden, daß Luther die Synoptiker verhältnismäßig gering einſchätzt [2]); ihm ſteht, ſeiner eignen religiöſen Erfahrung nach, der Römerbrief, überhaupt alles Pauliniſche obenan; dem aber ſtellt ſich das dogmatiſchſte der Evangelien, das Johannesevangelium, als das einige, rechte, zarte Hauptevangelium zur Seite, während Luther bei der Auslegung der Bergpredigt alle Hände voll zu tun hat, um das herkömmliche asketiſche Verſtändnis als unevangeliſch zu erweiſen [3]).

Die proteſtantiſche Orthodoxie hat dieſe individuelle Glaubenswertung Luthers zu einer kirchlich-dogmatiſchen gemacht, dabei zugleich von der kirchlichen Dogmatik des Mittelalters die Kanonsidee mit ihrer Nivellierung aller Wertunterſchiede, ihrer gleichen Heiligkeit jedes Buchſtabens übernommen, und dies unter prinzipieller Ablehnung des der alten Kirche die Bewegungsfreiheit ſichernden Ventils allegoriſcher Auslegung. Dadurch entſtand im Laufe des 17. Jahrhunderts jener unerträgliche Zuſtand des dogmatiſchen Biblizismus, der erſt die Gefühlsreaktion des Pietismus, dann die Verſtandesreaktion des Rationalismus hervorrief: nicht glaubenskräftig genug, um zu Luthers kühnen Glaubensurteilen zurückzukehren, erneuert die wiſſenſchaftliche Kritik eines Semler die altkirchlichen Wertunterſchiede. Und ſofort ſtellt ſich auch das Problem: Herrenwort oder Apoſtelautorität wieder ein. Man redet davon, die Apoſtel hätten Jeſum mißverſtanden. Wir ſehen es bei einem Joh. Tim. Hermes, bei einem J. G. Scheibel, wie dieſe Fragen den bibelgläubigen Chriſten vom Ausgang des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts bedrängen [4]).

---

1) Vorrede auf die Epiſteln S. Jakobi und Judä, 1522: EA. 63, 157.

2) Vorrede zum NT., 1522: EA. 63, 114f.

3) Auslegung des 5. 6. 7. Kap. Matthäi, 1532: EA. 43.

4) G. Hoffmann, Joh. Tim. Hermes 1911, S. 16. 226. G. Froböß, Drei Lutheraner an der Univ. Breslau, 1911, S. 13.

Es war nur folgerichtig, wenn das 19. Jahrhundert, das als das klassische Jahrhundert der Nachahmung die Bewegung der vorangehenden drei in rascher Folge rekapitulierte, schließlich dabei anlangte, als Norm für die christliche Lehrwissenschaft nicht die Bibel, das Neue Testament, die doctrina apostolica, sondern die Lehre Jesu aufzustellen [1]).

II.

Aber — das führt uns zur zweiten Frage hinüber — kennen wir diese so, daß wir sie zur Norm aller christlichen Lehre machen können? Haben wir überhaupt eine historische Gewißheit in bezug auf die Jesusüberlieferung?

Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß sich in dem historischen Skeptizismus oft die entgegengesetzten Richtungen die Hand reichen. Ich sehe hier ab von der glatten Leugnung der Geschichtlichkeit der Person Jesu: in der Geschichte der wissenschaftlichen Forschung hat diese, die breiten Massen von Zeit zu Zeit aufregende Behauptung nur die Bedeutung eines pathologischen Phänomens; auch hier kann man übrigens beobachten, wie nahe dem radikalen Flügel (von Bruno Bauer bis Artur Drews) die äußerste Rechte der Hegelschen Schule kommt, für die der Gottmensch schließlich auch nur eine Idee ist, deren historische Realisierung wenig zur Sache tut.

Ich denke hier vielmehr an Kählers These, daß wir Jesus nur im Zeugnis der Apostel haben, und stelle damit den von der neuesten Kritik so stark betonten Einfluß der Gemeindetheologie auf die Überlieferung der Herrenworte zusammen. Keiner der Kritiker, kein Wrede, kein Wellhausen hat schärfer die Schwierigkeiten herausgearbeitet, welche die evangelische Überlieferung drücken, als Kähler in seinem Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus", 1892. Was er hier auf S. 7 sagt, führt fast bis zur Negierung der Geschichtlichkeit: „er könnte für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten".

---

1) H. H. Wendt, System der christlichen Lehre, 1906, S. 44—54.

Iſt dieſer hiſtoriſche Skeptizismus berechtigt? Ich meine, man tut damit der ehrlichen und erfolgreichen Arbeit hiſtoriſch-kritiſcher Forſchung unrecht, und in unſerer Zeit, die in begreiflichem Überdruß am Hiſtorizismus gern etwas mitleidig auf die ſchwankenden Urteile der Forſcher hinweiſt, gilt es, mit erhobener Stimme feſtzuſtellen: unſere Arbeit der Evangelienforſchung durch ein Jahrhundert iſt nicht vergeblich geweſen, ſondern hat zu immer klarerer Erkenntnis, zu immer ſichereren Reſultaten geführt. Daß wir, wo nicht des Autors eigenhändige Aufzeichnung vorliegt, immer mit Unſicherheiten zu tun haben, die eine ſorgſame wiſſenſchaftliche Kritik erfordern, iſt eine Selbſtverſtändlichkeit hiſtoriſcher Methode; nicht minder, daß dieſe Schwierigkeiten ſich ungemein mehren, wo der, um deſſen Anſichten es ſich handelt, ſie überhaupt nicht ſchriftlich fixiert hat. Daß wir ſie dann nur durch Vermittlung ſeiner Schüler haben, iſt eine platte Wahrheit, die aber keinen Forſcher abhält, die Ideen eines Sokrates als ſolche zur Darſtellung zu bringen. Dazu kommt bei der Predigtweiſe Jeſu die eigenartige Form, die gnomiſche Zuſpitzung, der Rhythmus der Sätze, die eine genaue Überlieferung erleichterten. Und ſowenig wir die beſondere Schwierigkeit überſehen wollen, die in der Übertragung der Herrenworte aus dem Aramäiſchen in die griechiſche Weltſprache lag, ſo bietet gerade dieſe Übertragung ein Mittel der Kontrolle: wir haben eine Anzahl Dubletten — etwa 30—40 Sprüche [1]) —, die in doppelter Überſetzung vorliegen und daher Nachprüfung geſtatten! Und dieſe ergibt ein überraſchendes Maß von Genauigkeit in der Überlieferung. Gewiß es bleibt dabei, daß wir viele Herrenworte in ganz verſchiedener Form leſen: daß wir z. B. nicht ſicher entſcheiden können, ob Jeſus den Satz, daß ein Vater ſeinem Sohne nichts Schlechtes gibt (Matth. 7, 9 f. Luk. 11, 11 f.), mit zwei oder mit drei Beiſpielen belegt hat: aber damit iſt die Sicherheit dieſes Satzes ſelbſt doch nicht erſchüttert. — Geht Kähler von ſeiner hiſtoriſchen Skepſis etwas unvermittelt zu dem dogmatiſchen Gedanken über: alſo iſt das vollſte apoſtoliſche Zeugnis das normative, wir haben nicht nur

1) Siehe die Liſte von 31 Nummern bei F. C. Burkitt, The Gospel

den Gesamtinhalt der Evangelien, sondern auch den der Episteln hinzunehmen, um das Evangelium zu gewinnen, so kommt die Kritik Wellhausens zu einem andern Resultat: ihr ist die schöpferische Kraft der Gemeindetheologie ein Beweis, daß wir von

---

history and its transmission, 1906, 147—166; ich zähle eher 39 in folgender Art:

	Mark.	Luk.	Matth.	Luk.	Matth.
1. Wer da hat	4, 25	8, 18	13, 12	19, 26	25, 29
2. Selbstverleugnung	8, 34	9, 23	16, 24	14, 27	10, 38
3. Seele verlieren	8, 35	9, 24	16, 25	17, 33	10, 39
4. Bekennen	8, 38	9, 26	[16, 27]	12, 8 f.	10, 32 f.
5. Aufnehmen	9, 37	9, 48	18, 5	10, 16	10, 40
6. Es kommt über dies Geschlecht	13, 30	21, 32	24, 34	11, 51	23, 36
7. Himmel und Erde vergehen	13, 31	21, 33	24, 35	16, 17	5, 18
8. Aussendungsinstruktion	6, 8 f. 10 f.	9, 3. 4 f.	10, 9 f. 11-14 =	10, 4. 5-11	10, 9. 11-14 =
9. Gegen pharisäischen Dünkel	12, 38 f.	20, 46	23, 6 f. =	11, 43	23, 6 f. =
10. **Groß sein und dienen**	9, 35 10, 43 f.	9, 48	20, 26 f.	22, 26 f.	23, 11
11. Gutes tun am Sabbat	3, 4	6, 9 (14, 3)	12, 12 +	14, 5 (13, 15. 14, 5)	12, 11 +
12. Licht unter den Scheffel	4, 21	8, 16		11, 33	5, 15
13. Verborgen und offenbar	4, 22	8, 17		12, 2	10, 26
14. Für und wider	9, 40	9, 50		11, 23	12, 30
15. Verteidigung vor Gericht	13, 11	21, 14 f.		12, 11 f.	10, 19 f.
16. Sünde wider den heiligen Geist	3, 28 f.		12, 31 +	12, 10	12, 32 +
17. Kein Zeichen	8, 12		16, 4	11, 29	12, 39
18. Ärgernis geben	9, 42		18, 6 +	17, 1 f.	18, 7 +
19. Ehescheidung	10, 11 f.		19, 9	16, 18	5, 32
20. Glaube, der Berge versetzt	11, 22 f.		21, 21	17, 6	17, 20
21. Gebetserhörung	11, 24		21, 22	11, 9	7, 7
22. Falsche Parusiegerüchte	13, 21 ff.		24, 23 ff. +	17, 23 f.	24, 26 f. +
23. Beelzebub	3, 22		12, 24 (9, 34) =	11, 15	12, 24 =
24. Das in sich uneinige Reich	3, 24 f.		12, 25 f. =	11, 17 f.	12, 25 f. =
25. Der Stärkere bindet den Starken	3, 27		12, 29 =	11, 21 f.	12, 29 =
26. Senfkorngleichnis	4, 30 ff.		13, 31 f. =	13, 18 f.	13, 31 f. =
27. Ohren zu hören	4, 9. 23	8, 8	13, 9	14, 35	
28. Echte Verwandtschaft	3, 35	8, 21	12, 50	11, 28	
29. Das größte Gebot	12, 28 ff.		22, 35 f.	10, 25 ff.	
30. Eilige Flucht	13, 15 f.	21, 21	24, 17 f.	17, 31	
31. Mit welcherlei Maß	4, 24			6, 38	7, 2
32. Vom Salz	9, 50			14, 34 f.	5, 13
33. Prophet im Vaterland	6, 4		13, 57	4, 24	
34. Sauerteig der Pharisäer	8, 15		16, 6	12, 1	
35. Erste und Letzte	10, 31		19, 30. 20, 16	13, 30	
36. Ärgernis nehmen	9, 43 ff.		18, 8 f.		5, 29 f.
37. Der verreisende Hausherr	13, 34 f.			12, 36 f.	
38. Trunk kalten Wassers	9, 41				10, 42
39. Vergeben	11, 25				6, 14 f.

= Stellen, wo Matth. beide Quellen verschmilzt.
\+ Stellen, wo Matth. beide Quellen nebeneinanderstellt.

dem Inhalt der Evangelien noch ſehr viel ſtreichen müſſen, um das echte Evangelium Jeſu zu gewinnen. Und das iſt der Grundzug in der ganzen neueren Kritik: Reduktion durch Abſtreichung der Zutaten aus der ſpäteren Zeit. So war es ſchon bei Strauß. So ſcheinbar auch bei Weizſäcker, nur daß dieſer ebenſo vorſichtige wie ſcharfſinnige Kritiker klar erkannte: die Zugehörigkeit eines Satzes zur Gemeindetheologie iſt noch kein Beweis dafür, daß er von ihr geſchaffen iſt; ſie kann einen ihr bereits von der Überlieferung dargebotenen Satz aus der Überlieferungsmaſſe ausgeſondert, hervorgehoben, eigenartig beleuchtet, ſchließlich auch umgeſtaltet haben.

Wie ſollen wir über dieſe jetzt ſo viel angezogene Gemeindetheologie denken? Ich beſtreite auf Grund vielfacher Beobachtungen deren ſchöpferiſche Kraft und reduziere ihre Bedeutung auf Auswahl und Umbildung. Die Bergpredigt und ähnliche große Redekompoſitionen ſind ein Produkt der Gemeindetheologie oder richtiger der katechetiſchen Praxis, aber die Einzelſprüche waren doch überliefert. Es iſt Gemeindetheologie, wenn im 1. kanoniſchen Evangelium die wörtliche Erfüllung der meſſianiſchen Weisſagung dahin verſtanden wird, daß Jeſus auf Eſelin und Eſelsfüllen in Jeruſalem einreitet, daß Judas um 30 Silberlinge ſeinen Herrn verrät: beides kennt die ältere Überlieferung nicht. Aber deshalb iſt weder der Einzug, ſpeziell das Einreiten auf einem jungen Laſttier, noch der Verrat um Geldeslohn Erfindung der ſpäteren Überlieferung. Wenn in dem Wort über die Zeit der Paruſie: „Tag und Stunde aber kennt niemand, auch nicht die Engel, auch nicht der Sohn, ſondern der Vater allein", die bei Mark. 13, 32 allgemein bezeugten Worte οὐδὲ ὁ υἱὸς im 1. kanoniſchen Evangelium (Matth. 24, 36) bei vielen und beachtenswerten Zeugen fehlen, ſo iſt darin der Einfluß der Gemeindetheologie zu erkennen, zugleich aber belegt der Anſtoß, den man an der überlieferten Form des Wortes nahm, daß es nicht von der Gemeindetheologie geſchaffen worden iſt, ſondern echte Überlieferung darſtellt. Noch weiter führt die neuerdings faſt allgemein anerkannte Zweiquellentheorie, vor allem jene oben erwähnten Dubletten. Wenn wir in der Markusüberlieferung leſen

(Mark. 3, 28f.; Matth. 12, 31): „Alle Sünden werden den Menſchenkindern vergeben und die Läſterungen, welche immer es ſeien, wer aber den heiligen Geiſt läſtert, hat keine Vergebung ewiglich", dagegen in der Q-Überlieferung (Luk. 12, 10; Matth. 12, 32): „Wer etwas ſagt wider den Menſchenſohn, das wird ihm vergeben werden, wer aber redet wider den heiligen Geiſt, dem wird nicht vergeben werden (weder in dieſer noch in der künftigen Welt)", ſo iſt klar, daß zweierlei Auffaſſungen, zugleich zweierlei Überſetzungen vorliegen: barnaša iſt einmal kollektiv gefaßt = Menſchenkinder, einmal als die bekannte individuelle Selbſtbezeichnung Jeſu. Das eine iſt Umbildung des andern, wiewohl nicht ganz leicht zu ſagen iſt, nach welcher Richtung hier die Gemeindetheologie gewirkt hat; aber klar iſt, daß durch dieſe Doppelbezeugung ein Wort Jeſu an ſeine phariſäiſchen Gegner über unvergebbare Sünde geſichert iſt. Dies Doppelzeugnis greift weiter: wenn wir bei Matthäus und Lukas, alſo in Q, in dem bekannten Dankgebet Jeſu die ſcheinbar einzig daſtehende Selbſtbezeichnung „der Sohn" neben „der Vater" finden, ſo iſt der kritiſche Zweifel begreiflich, ob dieſes Wort echt, ob richtig überliefert ſei: iſt das nicht johanneiſch? iſt hier nicht Gemeindetheologie wirkſam? Wenn wir aber in der Markusüberlieferung in dem vorhin zitierten Paruſiewort ganz das gleiche fanden: „der Vater, der Sohn", dürfen wir dann im Ernſt von johanneiſierender Beeinfluſſung unſerer beiden, m. E. voneinander völlig unabhängigen Hauptquellen der evangeliſchen Überlieferung durch die Gemeindetheologie reden? Müſſen wir nicht vielmehr anerkennen, daß hier ein durch drei unabhängige Quellen hinreichend ſicher bezeugter Sprachgebrauch Jeſu ſelber vorliegt? So ergibt ſich zugleich, daß wir auch im 4. Evangelium es nicht ſo ſehr mit freiem Aufbau aus einer ſpäten Gemeindetheologie heraus zu tun haben, als mit ſchematiſcher Verallgemeinerung eines in der älteſten Jeſusüberlieferung vorhandenen, aber allerdings verhältnismäßig ſeltenen Sprachgebrauchs — eins der überraſchendſten, aber, wie mich däucht, ſtärkſten Argumente gegen das ſchöpferiſche Vorgehen der Gemeindetheologie überhaupt.

Es braucht kaum noch einmal geſagt zu werden, daß wir für

den Einzelwortlaut jedes Jeſuswortes keine unbedingte Zuverläſſigkeit in Anſpruch nehmen können. Davon aber hängt auch die Frage nach dem Inhalt des Evangeliums nicht ab. In ihren weſentlichen Zügen ſteht Jeſu Verkündigung klar vor uns. Das hat gerade die zwiſchen Wellhauſen und Harnack geführte Kontroverſe über den Vorzug von Markus oder Q zur Evidenz erwieſen. Beide Quellen bieten eine ſubjektive Auswahl der älteſten Überlieferung und ergänzen ſo einander auf das beſte, indem ſie zugleich den beiderſeitigen Hauptinhalt beſtätigen. Tritt Jeſus uns in Q als der ruhige Lehrer und Prediger einer in Gottvertrauen ruhenden einzigartig vertieften frommen Sittlichkeit entgegen, ſo ſehen wir ihn bei Markus mehr im Bilde des tatenmächtigen Propheten, der aller Sinne auf ein großes bevorſtehendes Gotteswerk hinlenkt; aber es fehlt weder in Q an Zügen dieſer eſchatologiſchen Art noch in Markus an Belegen für Jeſu ſtille, ſonnig-milde Weiſe. Und beide geben uns ſchließlich unzweideutige Worte, die in Jeſu meſſianiſchem Selbſtbewußtſein, der Bringer eines ebenſo gegenwärtigen wie zukünftigen Heiles zu ſein, den Schlüſſel zum Verſtändnis des Ganzen liefern.

Der Skepſis in bezug auf die Sicherheit der Jeſusüberlieferung könnte man mit mehr Recht eine Skepſis in bezug auf die apoſtoliſche Verkündigung entgegenſetzen. Schwieriger als Jeſu Evangelium in ſeinen Grundzügen feſtzuſtellen, iſt es jedenfalls, das Gemeinſame in der Predigt der Apoſtel zu beſtimmen. Wir haben des Paulus eigne Briefe und glauben den Paulinismus einigermaßen zu kennen — obwohl auch hier über fundamentale Fragen noch Streit herrſcht —; wir können dem die johanneiſche Gedankenwelt als eine in ſich geſchloſſene Auffaſſung des Chriſtentums zur Seite ſtellen — obwohl die neueſte Forſchung immer deutlicher Schichten, Entwicklungsſtufen innerhalb der johanneiſchen Theologie aufweiſt —; wir können zwiſchen Paulus und Johannes eine Gruppe von ſog. Deuteropaulinen ſtellen, die eine individuell mannigfach variierte Übergangsform zeigen. Aber das, worauf es vor allem ankäme, die Predigt der erſten Jeſusjünger in der vorpauliniſchen Zeit klarzuſtellen, das erlauben uns die Quellen nicht:

denn weder die betreffenden Petrusreden der Apostelgeschichte geben ein authentisches Bild von dem Denken dieser ersten Jahre, noch darf man Briefe wie den Jakobusbrief oder gar den 1. Petrusbrief in diese frühe Periode rücken. Der einzige wirkliche Zeuge für die vorpaulinische Predigt der Zwölf ist — Paulus selbst, an Stellen wie 1 Kor. 15, 3—11. Und da finden wir etwas ganz anderes als wir erwartet hätten. Paulus bezeugt da feierlich, daß er die großen Hauptsätze, die eine ältere Kritik als ein Spezifikum des Paulinismus ansah, bereits überkommen hat: „Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften, ward begraben und auferstand am dritten Tage nach den Schriften". Das ist allerdings die Predigt des Paulus in nuce, aber es ist vorpaulinisch, gemeinapostolisch [1])! Wie das nun im einzelnen aus- und durchzuführen sei, darüber bestand offenbar noch kein Konsensus: es war Glaubensbekenntnis, nicht Dogmatik. Die Gemeindetheologie, mit der jetzt so viel als mit einer bekannten Größe operiert wird, ist ein sehr unsicheres und unklares, von der Forschung erst noch zu gewinnendes Objekt.

III.

Nach diesen notwendigen Feststellungen über die Erkennbarkeit der beiden zu vergleichenden Objekte: Evangelium Jesu und Predigt der Apostel, kommen wir nun zur Hauptfrage: wie verhalten sich beide zueinander?

Allem zuvor ist da zu betonen, daß die naive Vereinerleiung, wie sie in der älteren Theologie herkömmlich war, heute nicht mehr möglich ist. Wie immer man über Bibel, Inspiration, Offenbarung denken mag: die gesamte Theologie erkennt Unterschiede innerhalb der Offenbarung, Differenzen innerhalb der Bibel an. Und es hieße die Augen vor einer von der neueren Forschung zur Evidenz gebrachten Tatsache verschließen, wollte man leugnen, daß gerade zwischen Jesu Verkündigung und der apostolischen Predigt

1) So auch Harnack, Aus Wissenschaft und Leben II, 216f. Wrede, Paulus 112 erklärt freilich: daß Paulus auch das „gestorben für unsere Sünden" aus der Überlieferung erhalten habe, ist nur bei sehr buchstäblicher Auffassung seiner Worte verbürgt.

ein tiefgreifender Unterſchied beſteht. Wir wiſſen heute, daß es nicht angeht, z. B. die Schlußgleichniſſe der Bergpredigt ſo auszulegen — auch nicht auf der Kanzel —, als ſtänden ſie im Römerbrief, als behandelten ſie die Glaubensrechtfertigung, wo doch nur vom Tun der Worte Jeſu die Rede iſt; daß es ebenſowenig recht iſt, in Jeſu Gleichnis vom verlorenen Sohn die pauliniſchen Gedanken von der Heilsbedeutung des Todes Jeſu hineinzuinterpretieren. Es gibt eben Gedanken, die uns von Paulus her geläufig ſind, und die ſich doch in den Jeſusworten ſo nicht finden.

Es iſt nicht nur ein Unterſchied der Form: daß bei Jeſus alles mit jener wunderbaren Selbſtverſtändlichkeit vor die Menſchen hintritt, die die Kraft der Überzeugung in ſich ſelbſt trägt und keiner Beweiſe bedarf, während ein Paulus mit dem ſchweren Rüſtzeug dialektiſcher Argumentation ſeine Hörer bzw. Leſer zu überreden ſucht [1]). Es trifft die Sache auch nicht, wenn man neuerdings Jeſu Art als Laientheologie gegenüber der Schultheologie des Apoſtels bezeichnet hat [2]).

1) Es erſcheint dem von dem Evangelium Jeſu bei den Synoptikern Herkommenden zunächſt als ein ſachliches Plus, was er bei Paulus vorfindet: dort Gottes Vaterliebe und Fürſorge für ſeine Menſchenkinder, dem die Forderung unbedingten Gottvertrauens ſeitens der Menſchen, einer in vollkommener Nächſtenliebe erwieſenen Liebe zu Gott entſpricht, dies Ganze umfaßt durch den Gedanken der Gottesherrſchaft, in der Gottes heiliger Wille ganz und überall durchgeführt wird, wo alle feindlichen Widerſtände gebrochen, alle ſündigen Triebe in heilige Antriebe verwandelt ſind; hier die Gedanken der Erlöſung, Verſöhnung, beſchafft durch Jeſu Tod, der Neuſchöpfung, Neubelebung, garantiert in Chriſti Auferſtehung. Es ſieht zunächſt ſo aus, als ob dieſes alles dem Evangelium Jeſu ſelber gegenüber etwas Neues, Fremdes ſei, dem gegenüber

1) So noch im weſentlichen H. H. Wendt, Jeſus und Paulus, Zeitſchr. f. Theol. u. Kirche IV, 1894, 1—78; vgl. dazu Hilgenfelds Entgegnung, Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. XXXVII, 481—541, welcher den Tübinger Gedanken der geſunden Fortbildung (vgl. Joh. 16, 12 f.) vertritt.

2) So beſonders P. Wernle, Anfänge unſerer Religion² 27 f. 153 f.

dann die Hauptgedanken des Evangeliums Jesu selber auffallend zurücktreten.

2) Jesu Predigt wendet sich an den Menschen als solchen, an das Individuum: ihm bezeugt er Gottes Güte, von ihm fordert er Vertrauen, Nächstenliebe. Dieser Individualismus steht in bewußtem Gegensatz zu der Nationalreligion des Judentums, worin der einzelne nur als Glied des Volksganzen in Betracht kommt, der Kirchlichkeit der Synagoge, wie man es neuerdings genannt hat. In der Predigt des Apostels spielt der Kollektivismus eine entscheidende Rolle: „wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor. 15, 22). Paulus' Denken geht auf das Ganze, die Menschheit, bzw. auf den Teil derselben, der im Glauben das Heil erlangt, das neue Gottesvolk, das Israel im Geiste. Und von hier aus schafft der frühere Rabbi, wie man heute gern sagt, wieder genau die Kirchlichkeit, gegen die Jesus angekämpft hatte, nur jetzt in Jesu Namen.

3) Jesus kennt nur rein religiös-sittliche Motive: das ist ja gerade das Wunderbar-Hohe an seinem Evangelium, daß er die Religion der Propheten vollendend alles Naturhaft-Kultische abstreift und die Frömmigkeit ganz in dem Sittlichen darstellt (aufgehen läßt, wäre ein schiefer Ausdruck, denn die Frömmigkeit verliert sich nicht an die Sittlichkeit, sondern wirkt sich darin aus). Bei Paulus und nicht bei ihm allein, sondern ebenso bei Johannes, in den Deuteropaulinen und sonst, spielen aber kultische Handlungen, Taufe, Herrenmahl, Handauflegung eine unleugbar große Rolle, und die neuere sog. religionsgeschichtliche Schule glaubt darin viel Sakramentales im Sinne einer heiligen Magie wahrzunehmen, wie sie gleichzeitig die heidnischen Mysterienkulte auf der Basis der Naturreligion eifrig treiben.

4) Jesu Bild schwebt uns vor als das des vollendet Gottinnigen, Kerngesunden, darum ruhig und milde, sanft und nüchtern, seiner selbst mächtig auch im heiligen Zorn: Liebe war sein Wesen — man hat freilich neuerdings auch von ihm als Ekstatiker geredet [1]), und ein verirrter Dichter hat ihn als den unsteten, hastig irren Gottsucher darzustellen gewagt, doch nicht ohne allseitige

1) O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

Ablehnung zu finden [1]). Das Urchriſtentum lebt in einer Welt der Ekſtaſe, ſieht in den außerordentlichen Erregungszuſtänden beſondere Erweiſe der Gottesnähe, der Geiſteswirkung. Und ſelbſt ein Paulus, der ſich über dieſe gemeinchriſtliche Betrachtungsweiſe weit erhebt, dankt doch ſeinem Gott dafür, daß er mehr mit Zungen rede als alle andern, und weiß, wenn auch mit bewundernswert keuſcher Zurückhaltung, von Entrückungen zu berichten, die ihm widerfahren ſind.

5) Jeſus iſt, ſo weltfremd manches an ihm uns berührt, doch der Gegenſatz zu dem rauhen Bußprediger in der Wüſte: Askeſe liegt ihm fern; ihm hat alles im Leben poſitiven Wert, weil alles aus des Vaters Hand kommt. Ehe, Kinder ſind ihm heilig, ſo wenig er ſelbſt eine Familie begründen kann und will; ja ſelbſt das irdiſche Gut, ſo hart er den Mammon verurteilt, wo er das Menſchenherz in Konflikt bringt mit der einzigen Pflicht der Hingabe an Gott, iſt ihm nicht an ſich böſe, ſo wenig eine Speiſe oder ſonſt etwas an ſich unrein iſt: es iſt des Menſchen Herz, aus dem die böſen Gedanken kommen. Hat Jeſus auch zu den Kulturfragen, zu Kunſt, Wiſſenſchaft, Handel und Gewerbe ſchlechterdings keine Stellung eingenommen, weil er nur eine Aufgabe kannte: die Menſchen zu Gott zu führen, ſo läßt ſich doch aus ſeinem Liebesgebot die geſamte Kulturaufgabe der Menſchheit entwickeln [2]). Das Urchriſtentum dagegen ſteht ſo ſtark unter dem Einfluß eſchatologiſcher Gedanken, daß es dieſe ganze Welt als einen Teil des böſen Äon für reif zum Untergehen hält; Paulus ſpeziell unterliegt, wie beſonders 1 Kor. 7 zeigt, der dualiſtiſch-asketiſchen Tendenz ſeiner Zeit in weitgehendem Maße; Lukas ſowohl wie der Jakobusbrief verſtehen Jeſu Evangelium der Armen in direkt pauperiſtiſchem Sinne: Wehe den Reichen!

Kurz: wohin wir blicken, überall finden wir Unterſchiede, unleugbar ſtarke, große Unterſchiede, die zu verkennen unmöglich, die zu leugnen unehrlich wäre.

---

1) Wie raſch iſt Frenſſens Hilligenlei vergeſſen! Aus der Maſſe der dadurch veranlaßten Streitliteratur hebe ich als dauernd wertvoll E. Schütz, Frenſſens Jeſus, Leipzig, Hinrichs 1906, heraus.

2) E. W. Mayer, Das Chriſtentum und die Kultur, 1905.

IV.

Ehe wir nun aber zu der Hauptfrage schreiten: wie diese Unterschiede zu beurteilen sind, welche Erklärung sie fordern und welche Konsequenzen diese nach sich zieht, müssen wir die Sache selbst noch einmal von einer anderen Seite betrachten. Wir sind bisher der in der kritischen Theologie der neuesten Zeit vorwaltenden Darstellungsweise gefolgt, welche diese Unterschiede möglichst stark herauszuarbeiten liebt. Das geht aber auf Kosten der wirklichen Überlieferung. Und Wirklichkeitssinn ist einer der Vorzüge, deren sich unsere neuere Theologie mit Recht am meisten rühmt.

Der Kontrast zwischen Jesus und Paulus, wie er die neuere Theologie besonders seit den Volksbüchern von Bousset und Wrede beschäftigt, ist nur da möglich, wo das Evangelium Jesu stark reduziert und anderseits in der Verkündigung des Paulus die von dem Evangelium Jesu abführenden Züge einseitig scharf betont werden [1]). Es gibt auch im Evangelium Jesu weiterführende Elemente, von denen aus sich die apostolische Predigt wohl begreift; und anderseits ist bei ruhiger Betrachtung in der Verkündigung der Apostel das evangelische Moment durchaus überwiegend, ausschlaggebend, so daß jene unterschiedlichen Züge nur als Ansätze, Residua, Außenwerke erscheinen, die nicht das Wesen der Sache ausmachen.

Die Voraussetzung der Kontrastierung bildet ein Jesusbild, wie es etwa in Wellhausens glänzendem 10. Kapitel der Israelitischen und jüdischen Geschichte, bei Harnack in den Anfangskapiteln der Dogmengeschichte und den Vorlesungen über das Wesen des Christentums klassischen Ausdruck gefunden hat, wie man es das liberale Jesusbild zu nennen liebt: Jesus in Vollbewußtsein seiner ungetrübten Gottinnigkeit will alle Menschen zu der gleichen Einheit mit Gott führen, will sie lehren als

1) Vgl. hierzu J. Kaftan, Jesus und Paulus 1906; Ad. Jülicher, Paulus und Jesus 1907; A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907; J. Weiß, Paulus und Jesus (Monatsschr. f. Pastoraltheol.) 1908/9; J. Breitenstein, Jésus et Paul 1908; E. A. Scott, Jesus and Paul in den Cambridge biblical essays 1909, 329—3

Gottes Kinder ihrem Vater kindlich trauen, zuverſichtlich ihn bitten, ihm für alles danken, ſeinem Willen in allem gehorſam ſein, die Brüder lieben, Unrecht unbedingt meiden, dafür ſogar Unrecht leiden. Dieſes Jeſusbild iſt in der Tat etwas Großes, und verdient nicht die Geringſchätzung, mit der es von manchen Seiten behandelt wird: wollte Gott, es käme zu voller Wirkung und ergriffe die moderne Menſchheit in ihrem Innerſten.

Und doch fehlt dieſem Bilde noch etwas. Es iſt von Intereſſe zu beobachten, wie ſich hier die Selbſtkorrektur der Wiſſenſchaft zeigt, und wie ſich in der wechſelnden Richtung der Forſchung auch die allgemeinen äſthetiſchen Tendenzen der Zeit als fruchtbar für den Fortſchritt unſerer Erkenntnis erweiſen. Nicht dogmatiſche Korrektur des von der Geſchichte erhobenen Bildes hilft weiter, ſondern nur erneutes geſchichtliches Prüfen. Jenes Bild des religiös-ſittlichen Lehrers war es, von dem aus Wrede ſowohl ſeine Konſtruktion vom Werdegang der evangeliſchen Überlieferung in dem Meſſiasgeheimnis als auch ſein Paulusbild entwarf. Der Gegenſchlag ließ nicht lange auf ſich warten: im gleichen Jahr wie Wredes Meſſiasgeheimnis 1901 erſchien Albert Schweitzers Vorſtudie, der dann 1906 ſein Werk „Von Reimarus zu Wrede“ folgte: ſo einſeitig und willkürlich hier die konſequente Eſchatologie auftritt, ſo unbefriedigend und unwahr das entworfene Jeſusbild als des auf den Weltuntergang hinarbeitenden Übermenſchen, der an ſeiner Idee zugrunde geht, iſt: eins war klar bewieſen, daß ſich aus der Überlieferung eben doch noch andere Motive entnehmen ließen, als in der bisherigen Erörterung zur Geltung gekommen waren: Schweitzer hat dieſe nicht entdeckt; er hat nur das Fazit einer durch Namen wie Colani, Weiffenbach, Baldensperger, J. Weiß, Spitta u. a. bezeichneten Entwicklung gezogen. Aber die künſtleriſche Form ſeiner Darſtellung gab dieſem Bilde eine Wirkung, die es ſonſt dahin nicht hatte erlangen können. Und der Altmeiſter Heinrich Julius Holtzmann wandte noch die letzte Kraft daran, dem begrüßenswerten hiſtoriſchen Zuge ſeines ganzen Lebenswerkes folgend, beiden ſo einſeitig herausgehobenen Überlieferungsmotive wieder

ins Gleichgewicht zu bringen und ein Jesusbild zu geben, das beiden gleicherweise gerecht würde [1]).

Was ist die prinzipielle Bedeutung dieses eschatologischen Elementes in dem Jesusbilde? Daß es die Einzigartigkeit Jesu, seine Unmeßbarkeit mit den gewöhnlichen Maßstäben unserer Historie wieder recht zur Geltung bringt. Deswegen hat auch, abgesehen von dem Behagen an Schweitzers kräftigen Hieben auf den Liberalismus, die konservative Theologie Deutschlands und Englands dem m. E. höchst destruktiven Buche so viel Beifall gespendet [2]): es war ein Moment darin, das in der Tat wieder zu dem kirchlichen Jesusbilde zurückdrängte. Der Jesus Wellhausens stand, wenn er auch die Lehrer seiner Zeit weit überragte, doch mit den Propheten auf einer Linie, er konnte in der allgemeinen Religionsgeschichte seinesgleichen haben. Die eschatologische Betrachtung anerkannte ein einzigartiges Selbstbewußtsein [3]), das, wie neueste Publikationen zeigen, vor die Alternative stellt: psychopathische Anomalie, Größenwahn oder — in Wirklichkeit ein einzigartiger Gottgesandter, Gottes Sohn [4]). Schweitzer hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die gewöhnliche Psychologie unzureichend sei, Jesu ganzes Verhalten zu erklären: er selbst glaubt in der Eschatologie, in dem Glauben Jesu an seinen Beruf, die große Umwälzung herbeizuführen, den Schlüssel gefunden zu haben. Wir müssen gestehen, daß diese Psychologie eines eschatologischen Schwärmers, mit der hier sehr zuversichtlich operiert wird, nicht nur außerhalb unserer Erfahrung liegt,

---

1) Das messianische Bewußtsein Jesu 1907; vgl. auch seine Besprechungen: Der gegenwärtige Stand der Leben-Jesu-Forschung in der Deutschen Literatur-Zeitung, 1906 und den Aufsatz: Gesinnungsethik oder Interimsethik in den Prot. Monatsheften 1910, 1—8.

2) Neben Canon W. Sanday, The life of Christ in recent research, 1907 ist von besonderem Interesse für englische Verhältnisse ein kleiner Vortrag von Professor F. C. Burkitt, The failure of liberal christianity, 1910.

3) Das hat übrigens die neuere Forschung auch unabhängig von der Eschatologie getan; s. was P. Wernle, Anfänge unserer Religion² 1904, 27 f. über Jesu übermenschliches Selbstbewußtsein ausführt.

4) Über die Schriften von E. Rasmussen und de Looſten s. den Bericht von J. Raumann in Christl. Welt 1906, 266 ff.

ſondern auch zur Erklärung gerade der feinſten und wertvollſten Züge am Bilde Jeſu nicht hinreicht. Jeſus war, ſo gewiß Eſchatologie bei ihm eine Rolle ſpielt, kein einſeitig konſequenter Eſchatologe. Ich glaube, die Beobachtung iſt richtig, daß Jeſu Pſychologie für uns inkommenſurabel iſt, aber Schweitzers Erklärung iſt falſch: ich finde die zureichende Erklärung in einer andern Tatſache: dogmatiſch geſprochen in Jeſu Sündloſigkeit [1]), beſſer geſagt in dem Umſtand, daß bei Jeſus die Gottinnigkeit, das klare Bewußtſein von Gottes Willen und der Wille, dieſem zu entſprechen, nie auch nur für einen Augenblick getrübt war. Nicht als ſei Jeſus frei geweſen von Verſuchung, aber dieſe hat andere Formen und andere Bedeutung als bei uns ſündigen Menſchen. Inſofern iſt es alſo richtig: Jeſu Pſychologie iſt ohne Analogie bei den Menſchen: er muß Sünde und Leid um ſich her ganz anders empfunden haben; er muß aber auch den Weg, der zu deren Beſeitigung führen ſollte, ganz anders beurteilt haben als wir. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies nicht doketiſch gemeint iſt: Jeſus war Menſch von unſerm Fleiſch und Blut. Aber wenn neuerdings in das Jeſusbild, deſſen faſt helleniſche Harmonie Strauß einſt bewunderte [2]), der unſer Geſchlecht durchtobende innere Kampf hineingetragen wird [3]), wenn von einem unerklärlich dunkeln Sturm und Drang die Rede iſt, von vulkanartigen Ausbrüchen, von ſtoßweiſen, ekſtatiſchen Offenbarungen, ſo iſt m. E. das eigentlich Charakteriſtiſche an Jeſus verkannt. Es iſt auch nicht „die verhaltene Kraft, der zurückgedämmte Reichtum, die Ruhe in ſtürmiſcher Bewegung, die Harmonie über allen widerſtreitenden Tönen und Diſſonanzen“ [4]), ſondern die ungebrochene Einheit, die ungetrübte Klarheit, die unerſchöpfliche Fülle, die zuverſichtliche Gewißheit, die volle Wirklichkeit und die überraſchende Selbſtverſtändlichkeit; mit einem Wort Gottinnigkeit, Sündloſigkeit.

---

1) Vgl. hierzu M. Kähler in der angeführten Schrift S. 9.

2) Leben Jeſu für das deutſche Volk bearbeitet 1864, 208.

3) Damit beginnt der überhaupt für die ſog. moderne Leben-Jeſu-Literatur grundlegende Th. Keim, Geſchichte Jeſu von Nazara 1872, III, 643 ff.

4) Bouſſet, Jeſus 15.

Jeſus hat dies, die andern haben das nicht: er iſt ſich dieſes Unterſchiedes voll bewußt. Es war ein Irrtum, wenn man darüber gelegentlich hinwegſah. Jeſu Selbſtbewußtſein, ſein Bewußtſein der Gottesſohnſchaft iſt etwas Einzigartiges, Unübertragbares. Jeſus redet davon nicht groß, noch weniger ergeht er ſich in Erörterungen über die Herkunft, den Urſprung, die Erklärung dieſes einzigartigen Verhältniſſes. Wenn nun in der apoſtoliſchen Predigt ſolche verſucht werden, ſo hat doch die zugrundeliegende Erkenntnis ihre Anknüpfung an Jeſu eignen Ausſagen: ich erinnere daran, daß der johanneiſche Sprachgebrauch „der Sohn, der Vater“ in Jeſu eigner Ausdrucksweiſe ſeine Erklärung fand; ebenſo iſt der Gedanke der Sendung, der Übertragung aller Offenbarung, aller Lehrautorität an den Sohn, der vollen einzigartigen Gotteserkenntnis in ſynoptiſchen Worten begründet.

1) Man hat den erſten Eindruck der Herrenworte oft dahin zuſammengefaßt: Jeſus rede nicht von ſich, ſondern weiſe ſtets über ſich hinaus auf Gott. Das iſt richtig, und doch muß eine etwas tiefer eindringende Betrachtung alsbald erkennen, daß Jeſus unausgeſprochen überall im Mittelpunkte ſeines eignen Evangeliums ſteht. Wie man ſchon oft formuliert hat: nicht was er ſagt, ſondern daß er es ſagt, darauf kommt es an. Es iſt eben ſein Wort, ſeine Erkenntnis Gottes, die er, frei von jeder fremden Autorität, den Menſchen darbietet: wenn er ſich gelegentlich auf das Geſetz beruft, wenn er altteſtamentliche Worte zitiert, ſo doch nur, um das vor ſeinen Zuhörern zu ſtützen, was ihm an ſich gewiß iſt, und was ihnen auch ſo einleuchten ſollte, was ſeine Jünger auf ſein Wort hin annehmen. Dies „wahrlich ich ſage euch“, das uns bei Johannes ſo oft entgegentritt, iſt doch ein echter Jeſusklang; das „Ich bin es“, das man das Leitmotiv des 4. Evangeliums genannt hat, durchzieht alle ſeine Worte auch bei den Synoptikern. Von dem johanneiſchen Gedanken des Vorbildes (13, 15) gibt jedermann zu, daß er auf Jeſus ſelbſt zurückgeht, obwohl wir den Ausdruck bei den Synoptikern nicht haben, wo dafür das Bild der Nachfolge ſteht (Mark. 8, 34 m. Par.) Aber es iſt mehr als Vorbild: Jeſus bindet ſeine Jünger an ſeine Perſon; auch das johanneiſche „Ohne mich könnet

ihr nichts tun" (15, 5) wurzelt, wenn nicht direkt in einem Jeſuswort, ſo doch in Jeſusgedanken. *Πίστις* iſt freilich bei Jeſus Gottvertrauen, bei Paulus und Johannes in erſter Linie Glaube an Jeſus; aber eine eindringendere Betrachtung zeigt bald, daß jenes Gottvertrauen eben in dem Glauben an Jeſu Wort wurzelt und dieſer Glaube an Jeſus auf Vertrauen zu Gottes Macht und Gnade ſich aufbaut und hinzielt [1]). Wohl ſpricht Jeſus nur nach dem 4. Evangelium von ſeinem Reich, aber auch bei Q iſt es klar, daß er ſich als den von Gott geſalbten Meſſias weiß, berufen zum Weltgericht wie zum König in dem Gottesreich.

So geht das Evangelium Jeſu von ſelbſt in ein Evangelium von Jeſus über, und die zentrale Stellung, welche Jeſu Perſon bei Paulus und in der apoſtoliſchen Predigt überhaupt eingeräumt iſt, wird verſtändlich [2]).

2) Aber auch die Bedeutung der Heilstatſachen, des Todes und der Auferſtehung Jeſu für die Predigt der Apoſtel. Hier ſcheint der Gegenſatz zwiſchen Jeſu eigener Verkündigung und der apoſtoliſchen am ſtärkſten: in Jeſu Worten kaum eben erwähnt, ſteht ſein Tod hier im Mittelpunkt. Und gerade hier hat man den Gegenſatz noch verſchärft, indem man einerſeits die wenigen vom Tode handelnden Jeſusworte ſtrich, anderſeits bei Paulus alle Reminiſzenzen an Lehre und Leben Jeſu zu beſeitigen ſuchte: beides, wie mir ſcheint, zu Unrecht. Wie immer über die drei

---

1) E. W. Mayer, Das chriſtliche Gottvertrauen und der Glaube an Jeſus 1899.

2) Wernle, der dies voll anerkennt S. 58, trägt dann doch Fremdartiges ein, wenn er fortfährt: „Es entſteht dadurch der Schein, daß Jeſus ſelbſt an der verhängnisvollen dogmatiſchen Entwicklung ſchuld ſei und den einfachen, ewigen Willen Gottes beſchwert habe durch ein Minimum von Dogma und Kirchlichkeit." Auch Deißmann, Paulus 1911 erklärt, ſo wenig man nach den Ausführungen über den Jeſuskult dies erwartet, zuletzt S. 156: „Das Chriſtus-Chriſtentum des Paulus iſt alſo kein Bruch mit dem Evangelium Jeſu und auch keine Verfälſchung des Evangeliums Jeſu". Wenn Jülicher, Paulus und Jeſus, 1907, 22 Jeſu Antwort an den Reichen der pauliniſchen Glaubensforderung gegenüberſtellt, ſo bleibt zu erinnern, daß der Reiche ſich eben mit der Heilsfrage an Jeſus wendet: das aber iſt „Glaube".

ſolennen Ankündigungen ſeines bevorſtehenden Leidens bei Markus zu denken ſein mag: das iſt doch aus der Überlieferung nicht wegzubringen, daß Jeſus ſeinen Tod vorherſah und auch ſeinen Jüngern vorherſagte, gleichviel wie oft, ſeit wann, mit welcher Genauigkeit im einzelnen: er hat mit ſeinem Tode gerechnet, und nicht als mit einem unausweichlichen Verhängnis, das die Feindſchaft der Menſchen, die Unempfänglichkeit ſeines Volkes über ihn bringen müſſe, ſondern als mit etwas von ſeinem himmliſchen Vater Gewollten, das alſo — anders ließ es ſein Gottesglaube gar nicht zu — zum Beſten ſeiner Sache, zum Heil der Seinen ſein werde [1]). So ſehr aber gehörte ihm auch hier wieder ſeine Perſon zu ſeiner Sache, daß er überzeugt war, ſein Tod bedeute Untergang ſo wenig für ihn ſelbſt, wie für ſeine Sache: volle Entfaltung ſeines Werkes, vollere Entfaltung ſeiner eignen Wirkſamkeit erwartete er davon. Das iſt der Sinn der ſpäter als Weisſagung der Auferſtehung am dritten Tage verſtandenen Worte von einem Erſtehen in kürzeſter Friſt (Mark. 8, 31). Wir haben noch drei Worte, in denen Jeſus zu ſeinen Jüngern — wohlgemerkt nur zu ihnen — über die Heilsbedeutung ſeines Todes ſich äußert, andeutungsweiſe, bildlich, und doch beſtimmt genug: ich meine das Wort vom Dienen und ſein Leben Geben, λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mark. 10, 45), das Wort von Leib und Blut als Zeichen des Neues Bundes (Mark. 14, 24), und das freilich nur im 4. Evangelium überlieferte, aber gewiß urſprüngliche Wort vom Einſetzen des Lebens im Kampf mit dem Feind, der die Seinen bedroht (Joh. 10, 11) [2]): drei verſchiedene Bilder, die doch letztlich alle darauf hinauskommen, daß Jeſus ſeinen Tod als notwendig erkennt zur Vollendung ſeines Werkes: die Men-

1) Gegen Wrede, Paulus 94, der dies einfach als „ſo unwahrſcheinlich wie möglich“ wegdekretiert, ſ. beſ. Henri Monnier, La mission historique de Jésus, 1906.

2) Unter dem Einfluß von 10, 17f. verſteht man dies τιθέναι τὴν ψυχήν meiſt von freiwilliger Lebenshingabe: urſprünglich aber iſt nur an das Einſetzen des Lebens im Kampf zum Schutz der Herde gedacht, wobei das Bild Todesgefahr, aber nicht unbedingt Todesnotwendigkeit verlangt, gerade dies m. E. ein Zeichen der Echtheit.

ſchen wieder mit Gott zuſammenzubringen, das Trennende der Sündenſchuld durch eine Sühne zu beſeitigen, den böſen Feind zu bewältigen, das von den Propheten geweisſagte unlösliche Bundesverhältnis herzuſtellen. Ich kann keinen durchſchlagenden Grund finden, dieſe drei Worte aus der echten Jeſusüberlieferung zu ſtreichen. Was man dagegen angeführt hat [1]), geht von aprioriſtiſchen Vorausſetzungen aus, die mir unberechtigt erſcheinen: Jeſus könne ſeinen Tod nicht vorausgeſehen, geſchweige vorausgeſagt haben. Weder ſein eigenes Zagen in Gethſemane, noch das Benehmen der Jünger, ihre Flucht und ihre Verzweiflung, geben zu ſolcher Behauptung ein Recht. Sie bleiben pſychologiſch wohl begreiflich auch bei der Einſicht in die Notwendigkeit und Heilſamkeit des Todesleidens. Wohl aber ſind dieſe Worte ſozuſagen notwendig zur Erklärung der Tatſache, daß die apoſtoliſche Predigt von vornherein mit der Heilsbedeutung des Todes Jeſu als mit etwas Feſtſtehendem operiert, dabei ſich aber über das „wie“ noch ganz im unklaren iſt und allerlei Erklärungen verſucht, die letztlich alle in den durch jene Herrenworte mehr angedeuteten als vorgezeichneten Richtungen ſich bewegen.

3) Jeſus ſtarb für die Sünden: ſo lautete, wie wir ſahen, die älteſte apoſtoliſche Predigt. Gerade hier hat man wieder einen Gegenſatz gefunden: im Unterſchied von der älteren Betrachtung Jeſu als des Sünderheilands findet die neuere Theologie, daß in ſeinem Evangelium von Sünde und Sündenvergebung recht wenig vorkomme. Bei der Vaterliebe Gottes ſei es etwas Selbſtverſtändliches, daß er auch die Sünden ſeiner Kinder nicht hart ſtrafe, ſondern gern vergebe. Jeſus bekämpfe vielmehr das äußere Elend, Krankheit, Not, und fordere einfach von den Menſchen, daß ſie das Böſe laſſen, das Gute tun ſollen, in dem fröhlichen Optimismus, daß der Menſch das Gute ſchon tun werde, wenn er es kenne, als Gottes Willen kenne und anerkenne. Die finſtere Lehre von dem radikalen Böſen im Menſchen liege ſeinem Evangelium ganz fern; darum ſei auch von Erlöſung bei ihm nicht

1) Z. B. Alb. Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Teſtament 1898, 11 ff.

die Rede, während dieser Gedanke in der apostolischen Predigt in den Mittelpunkt trete und nun das ganze Bild verändere. Wahr ist wiederum, daß Jesus nicht so viel von der Sünde redet, daß nur bei einer einzigen Heilung, der des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 5 ff. u. Par.; Joh. 5, 14 gehört auch damit zusammen), der Zusammenhang von Sündenschuld und Krankheit von ihm betont wird, während er der äußerlichen Kausalbeurteilung, wie sie das Judentum in solchen Fällen übte, bei dem Blindgeborenen ausdrücklich entgegentritt (Joh. 9, 3). Aber die Geschichte der großen Sünderin (Luk. 7, 36—50) ist doch ein Beispiel, wie in seiner Nähe Sündenvergebung erfahren wurde, noch ehe er davon ausdrücklich sprach. Daß Jesus Sündenvergebung als etwas für jeden Menschen immer Notwendiges anerkannte, zeigt die Aufnahme der fünften Bitte in sein Jüngergebet neben der vierten um das tägliche Brot; daß sie ihm nicht so ohne weiteres selbstverständlich ist, beweist neben dem Gleichnis vom Schalksknecht das oben erwähnte Wort von unvergebbarer Sünde. Gewiß richtet sich all sein Trachten zunächst auf die Gesinnung des Einzelsünders: das zeigen die drei Gleichnisse vom Verlorenen mit wundervoller Klarheit. Aber in seinen Gedanken vom Bösen und seinem Reich kommt doch die Kollektividee zum Vorschein: dem Gottesreich, das er, Jesus, aufrichten will, steht das Teufelsreich entgegen, und seine Aufgabe ist ebensosehr dies zurückzudrängen, wie den einzelnen Menschen für das Gottesreich zu gewinnen. „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre", dies johanneische Diktum (1 Joh. 3, 8) kann sehr wohl auf ein Herrenwort zurückgehen. Auch hier zeigt sich wieder, wie bedeutsam die lange vernachlässigte Eschatologie in Jesu Evangelium ist; wie irreführend es war, dies einseitig auf seine ethischen Elemente zu beschränken. In der Gottesreichspredigt findet der Gedanke der Gesamterlösung, wie er uns dann in der apostolischen Predigt entgegentritt, seinen kräftigsten Ausdruck: in der vollendeten Gottesherrschaft ist alles Gottfeindliche, alles Böse beseitigt. Und wenn auch die naturhaften Seiten des prophetischen Bildes von der Heilszeit mit ihrem Paradiesesfrieden bei Jesus zurücktreten, es bleibt auch bei ihm die Macht über Krankheit

und ſchädliche Tiere, die Unempfindlichkeit gegen Gift uſw. Und — was die Hauptſache iſt: Jeſus verheißt nicht nur ſolches Heil für eine mehr oder minder ferne Zukunft, ſondern er bringt es. Sein ganzes Evangelium iſt darauf aufgebaut, daß in ſeiner Sendung eine Gottestat vorliegt, daß mit ſeinem Sieg über den Teufel die Gottesherrſchaft ihren Anfang genommen hat, daß die Frohbotſchaft an den einzelnen herantritt nicht als Forderung zunächſt, ſondern als Heilsdarbietung. Er hat ein Recht, alle zu ſich zu rufen, denn er hat wirklich Erquickung zu bieten [1]). Was Petrus nach Joh. 6, 68 ſagt: „Herr, wohin ſollen wir gehen? du haſt Worte des ewigen Lebens", das iſt wirklich aus der Erfahrung der Jünger heraus geredet. So begreift ſich von hier aus auch der Zug der apoſtoliſchen Predigt, daß ſie von einer in Jeſus geſchehenen Erlöſung redet. Es iſt der eigentliche Kern des Evangeliums, der in dem Prius der göttlichen Gnade und Liebe vor allem Tun der Menſchen bei Paulus und Johannes zum Ausdruck kommt (vgl. Röm. 5, 8. 9, 11. Gal. 4, 4f. Phil. 3, 12. 1 Joh. 4, 19. Ev. 3, 16). Das iſt das Neue allem jüdiſchen Nomismus gegenüber, das iſt das Jeſu Evangelium mit der Predigt der Apoſtel am ſtärkſten Verbindende: dieſe Umkehrung in der Folge von Gottes und der Menſchen Handeln: nicht mehr „Tut das, damit Gott Heil gebe; ſondern Gott hat das Heil geſchenkt: nun alſo!"

4) Gewiß: Jeſus hat nicht eine organiſierte Kirche geſtiftet, er redet zu den Menſchen als Menſchen, auch wo er ſich auf ſein eignes Volk beſchränkt: ſein Individualismus iſt zugleich latenter Univerſalismus. Gott iſt ihm Vater über alle, der Sonnenſchein und Regen gewährt für Gute und Böſe, Dankbare und Undankbare. Anders bei Paulus, der ſtets die Gemeinde im Auge hat, die Chriſten in Gegenſatz zu Juden und Heiden ſtellt und das

1) Hierin liegt der Anſatz zu der „Gefühlsreligion", die Wernle, Anfänge² 254f. als das für Paulus Charakteriſtiſche der praktiſchen Frömmigkeit Jeſu entgegenſetzt; W. ſelbſt führt doch S. 208 fein aus, wie (lange vor der Erlöſungslehre des Paulus) Jeſu Jünger an ihm Erlöſung erlebten: ergibt das nicht auch „Gefühlsreligion"?

Heil ihnen allein zuspricht: Gott unser Vater, d. h. der Christen Vater. Nicht anders bei Johannes, wo sich der Gedanke der Gemeinschaft noch eher verengert, wo nur noch von Pflichten gegenüber den Brüdern die Rede ist. Aber ist dieser Gemeinschaftsgedanke Jesus wirklich ganz fremd? Mit steigender Deutlichkeit wird in der neuesten Leben-Jesu-Literatur erkannt, daß wenn überhaupt von zwei Perioden im öffentlichen Wirken Jesu die Rede sein kann, diese nicht unter die Stichworte Erfolg und Mißerfolg fallen, sondern als Volkspredigt und Jüngerbelehrung unterschieden werden müssen.

Nicht auf Fluchtwegen zieht der Prophet mit seinen Jüngern nordwärts und südwärts, sondern weil er dem Volksandrang ausweichen will, weil er die Einsamkeit sucht für ungestörten Verkehr mit seinen Jüngern. In diesen Wochen vertrautesten Umgangs mit den Zwölfen ist die christliche Kirche entstanden, ist der Grund zu jener Gemeinschaft gelegt worden, die aus der Synagoge hinauswachsen und zur christlichen Kirche werden sollte. Vieles von dem, was Jesus seinen Jüngern sagt, was er von ihnen fordert, hat nur Sinn auf dem Boden einer solchen von der gleichen Heilserfahrung getragenen, gleichgestimmten und -gerichteten Gemeinschaft. Und damit tritt das Bild der ersten christlichen Gemeinden vor uns, die von Paulus immer wieder gemahnt werden, eines Sinnes, eines Strebens zu sein, und immer wieder erinnert werden an das Heil, das sie gemeinsam besitzen. Man verkürzt das Evangelium Jesu, wenn man die Gemeinschaftsidee daraus fortläßt. Auch hier hat das 4. Evangelium mit seinem Freundschaftsbund zwischen den Jesusjüngern eine durchaus echte Reminiszenz bewahrt (Joh. 13, 1; 15, 14). Damit soll gewiß nicht die falsche kirchliche Exklusivität zu einem integrierenden Bestandteil des Evangeliums Jesu gemacht werden. Das negative: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Q in Matth. 12, 30. Luk. 11, 23) sagt nicht Jesus von sich, sondern läßt Jesus den Teufel (vermutlich in Anlehnung an ein geläufiges Sprichwort) sagen. Er selbst gibt den eifersüchtig über die Vorrechte ihres Kreises wachenden Jüngern die Antwort: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns" Mark.

9, 40 [1]). Er freut ſich über den Glauben, wo immer er ihn findet (Mark. 7, 29; Q in Matth. 8, 10. Luk. 7, 9), und verlangt nur im Ausnahmefall direkten Anſchluß an ſeine Perſon und ſeinen Kreis. Und doch iſt dies das Höchſte, was er einem Menſchen gewähren kann; es iſt die Antwort auf die Frage: was ſoll ich tun, das ewige Leben zu gewinnen? (Mark. 10, 17. 21 u. Par.); in der Jeſusgemeinſchaft wird dieſes bereits genoſſen.

5) Die Jüngergemeinde Jeſu hat keine Statuten, keine Formen: ſie lebt von des Meiſters Wort. Nun gibt es aber keine Gemeinſchaft unter den Menſchen ohne irgendwelche Form. Jeſus hat nicht auf Waſchungen gehalten (Mark. 7, 2 ff.), geſchweige daß er in dem Streit der Schulen, ob erſt Waſchung, dann Tiſchgebet, oder umgekehrt zu folgen habe [2]), Stellung genommen hätte; aber er hat regelmäßig über das gebrochene Brot das Segensgebet geſprochen, wie jeder fromme jüdiſche Hausvater. Damit war ſchon ein Anſatz zur Gemeindeſitte gegeben. Und bei ſeinem letzten Mahle hat er ohne Zweifel etwas getan, was unauslöſchlichen Eindruck auf ſeine Jünger machte: er hat ihnen im Brot und Kelch ſein unmittelbar bevorſtehendes Leiden und deſſen Heilsbedeutung für ſie vor Augen geſtellt. Von ſakramentalem Genuß im Sinne der Myſterien, im Sinne der ſpäteren Kirchenlehre iſt dabei nicht die Rede Das iſt aber auch noch nicht der Fall in der apoſtoliſchen Verkündigung, weder 1 Kor. 11, 17 ff. noch 1 Kor. 10, 3 f. 16 f., mit einziger Ausnahme vielleicht von Joh. 6, 51—56, einer zur jüngſten johanneiſchen Schicht gehörigen Stelle. Was wir bei Paulus als Hauptgeſichtspunkt dabei finden, Erinnerung an Jeſu Tod, entſpricht genau dem, was Jeſus ſelbſt, der Situation gemäß, damit verknüpft hat: Vorausdarſtellung ſeines Leidens. Sinnliche Veranſchaulichung aber iſt mit dem Weſen des geiſtigen Gottesdienſtes (λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1), der Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit (Joh. 4, 23 f.) durchaus vereinbar. Solange der Menſch

1) So beurteilt bietet dieſe poſitive Umbildung eines negativ gefaßten jüdiſchen Sprichworts eine beachtenswerte Parallele zu der einzigartig poſitiven Faſſung der „Goldenen Regel“ in Matth. 7, 12. Luk. 6, 31.

2) Berachoth VIII, 1 f. (S. 19 bei Fiebig).

ein Wesen ist, dessen Geistig-Persönliches an ein Leiblich-Sinnliches gebunden ist, wird auch die Religion nicht mit rein geistig persönlichem Inhalt ohne jede sinnliche Form auskommen. Nicht auf Entsinnlichung kommt es an, sondern darauf, daß die sinnliche Form weder Selbstzweck werde noch zu dem geistigen Inhalt in Widerspruch trete [1]). Darin aber ist wieder eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Jesus und der apostolischen Verkündigung zu konstatieren: Tempel und Opferkult gegenüber verhalten sich beide indifferent, ja ablehnend. Es ist kein selbstverständlicher Schritt, der von der jüdischen Synagogalversammlung neben dem Tempelkult zu der christlichen Gemeindeversammlung ohne Tempelkult führt. Im Judentum hat äußere Gewalt den Tempel vernichtet, und es hört nicht auf ihm nachzutrauern: das Christentum hat sich von Anfang an innerlich von ihm losgelöst. Eine starke Bewegung in damaliger Zeit kämpfte gegen die blutigen Opfer an: Opfer von Weihrauch und Blumenduft, Opfer der Lippen wolle die Gottheit. In der apostolischen Predigt wird, wie bei Jesus, der Opfergedanke als solcher ausgeschaltet: Gott bedarf nicht des Opfers seitens der Menschen; und wo einmal der Opferbegriff erscheint, tritt er rein bildlich auf zur Bezeichnung des ganzen christlich-sittlichen Lebens (Röm. 12, 1).

Die ausgeführten Beispiele mögen genügen, zu zeigen, daß Jesu Evangelium, wenn man die Überlieferung nicht willkürlich zurückschneidet, Anknüpfungspunkte für das meiste von dem bietet, was uns in der apostolischen Verkündigung zunächst als abweichend von Jesu Predigt erschien.

Wir dürfen kürzer sein in bezug auf die andere Seite der Frage: ob denn in der apostolischen Verkündigung die rückwärts auf das Evangelium Jesu hinweisenden Linien wirklich so fehlen, wie neuerdings oft gesagt wird. Je mehr man sich in Paulus vertieft, desto mehr staunt man über die Menge der Anklänge an Jesu Worte, über die Fülle gleicher Gedanken und Urteile [2]).

1) Vgl. meinen Aufsatz: Sakrament und Symbol im Urchristentum. Studien und Krit. 1905, 1—40.

2) Vgl. P. Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906. Wenn Wrede und andere sich immer wieder auf die pau-

Es iſt nur die rabbiniſch-dialektiſche Form, die ſie bei Paulus immer annehmen, die dieſe Ähnlichkeit dem oberflächlichen Betrachter verſchleiert. Wie in Paul Gerhardts Liedern liegt bei Paulus das Gottvertrauen köſtlich über alles ausgebreitet — ganz Jeſu Evangelium gemäß. So chriſtozentriſch ſeine Frömmigkeit ſich darſtellt: ſie geht doch durch Chriſtus zu Gott. Das merkwürdigſte iſt, daß die Exegeten ſich bis heute nicht darüber einigen können, ob das εὐαγγέλιον Χριστοῦ im Sinne des Paulus, das von Chriſtus verkündete, gebrachte, oder das von Chriſtus handelnde Evangelium bedeutet: ich vertrete grammatiſch die letztere Auffaſſung [1]), und doch bin ich überzeugt, daß Paulus dies nicht irgendwie als Gegenſatz zu einem εὐαγγέλιον Ἰησοῦ, von Jeſus herſtammenden Evangelium empfand, wie ſchon der Titel, mit dem er ſich am liebſten nennt, bezeugt: Apoſtel Jeſu Chriſti oder Knecht Jeſu Chriſti — alſo Träger eines von Jeſus ausgehenden Evangeliums. Dabei denkt er freilich zunächſt an den erhöhten Herrn, der ihm vor Damaskus vom Himmel her erſchien; aber in all ſeinem Himmelsglanz trägt dieſer Herr der Herrlichkeit doch die Züge deſſen, der auf Erden gewandelt war als der Demütige, Sanftmütige, der uns Gottes Gnade gebracht hat, Gottes Liebe gezeigt hat. Wie Jeſus zeigt der Apoſtel einen erſtaunlichen Optimismus in bezug auf das, was Gottes Gnade aus dem Menſchen machen kann. Die individuelle Heilsgewißheit iſt die Kraft ſeines Lebens, ſeines Handelns, ſo gewiß er daneben kollektiv denkt. Heilsgegenwart und Heilszukunft gehen miteinander und ineinander über — genau wie bei Jeſus.

---

liniſchen Selbſtausſagen in 2 Kor. 5, 16. Gal. 1, 12. 17 berufen, ſo ſollten ſie auch mit Phil. 3, 7 f. 1 Kor. 1, 18 ff. Ernſt machen und auf jede Ableitung der pauliniſchen Gedanken aus jüdiſcher Theologie oder heidniſcher Myſteriоſophie verzichten: Paulus ſelbſt läßt nur die Offenbarung gelten 1 Kor. 2, 10. Gal. 1, 1. 16 u. ö. Soll dies für uns nicht verbindlich ſein, ſo iſt es auch jenes nicht. Über die Kanäle der Überlieferung vor und nach der Bekehrung ſ. meine Probleme des apoſtoliſchen Zeitalters 103 und Stud. u. Krit. 1912, 46.

1) Siehe den Exkurs auf S. 86 meines Kommentars zu den Theſſalonicherbriefen; Harnacks Gegenbemerkungen, Entſtehung und Entwicklung der Kirchenverfaſſung, 1910, 217, haben mich nicht überzeugt.

Bei den Deuteropaulinen ist das lebhafte Interesse des Hebräerbriefs an dem echt Menschlich-Schwachen in Jesus bei aller Verherrlichung des ewigen Gottessohnes und himmlischen Hohenpriesters von jeher aufgefallen. Und wie 1 Petr. Jesu Vorbild betont, ist bekannt. Was endlich Johannes anlangt, so wird eben jetzt immer allgemeiner erkannt und anerkannt, daß ihm nicht die Logosspekulation die Hauptsache ist, sondern das Absehen seines Evangeliums ganz darauf geht, den Fleisch gewordenen Logos darzustellen. Ich persönlich glaube, daß man unter den verschiedenen Schichten dieser fast mosaikartig gearbeiteten Schrift eine von geradezu synoptischem Gepräge, eine echte Jesusschicht nachweisen kann.

Kurz, die apostolische Verkündigung ist weit enger mit Jesu Evangelium verknüpft, als gemeinhin angenommen wird.

Der Hauptfehler in der heutigen Auffassung ist der, daß man die apostolische Predigt, d. h. die neutestamentlichen Lehrtropen dogmengeschichtlich isoliert, um sie mit Jesu Evangelium zu vergleichen. Dabei springen dann naturgemäß die Unterschiede vor allem in die Augen. Sobald man aber die Linie weiter durchführt, sobald man vom Urchristentum weiterschreitet zu der christlichen Theologie des 2. Jahrhunderts, so wird es sofort klar, wie nahe alle apostolischen Lehrtropen mit Jesu Evangelium zusammengehören, daß das Gemeinsame die Unterschiede weit überwiegt, daß diese nur als Ansätze auftreten, die erst eine spätere Zeit so entwickelt hat, daß sie als Gegensätze zu dem Evangelium Jesu erscheinen.

Der Bruch, soweit von einem solchen bei einer Entwicklung geredet werden darf, deren Linien alle fließende sind, liegt nicht zwischen Jesus und Paulus, sondern zwischen dem 1. und 2. Jahrhundert, Urchristentum und Katholizismus.

V.

Jetzt sind wir so weit, ein Urteil über die Frage abgeben zu können: was bedeuten die Unterschiede zwischen Jesu Predigt und der der Apostel? Ist etwas Fremdes hinzugekommen, das eine prinzipielle Umbildung hervorgerufen hat? Ich konstatiere zunächst noch einmal, daß sich in der Tat Züge in der apostolischen

Verkündigung finden, die Jeſu Predigt fremd ſind. Wenn im 4. Evangelium Jeſu Gotteserkenntnis auf Reminiſzenzen aus dem Zuſtand der Präexiſtenz zurückgeführt wird, ſo iſt das eine nachträgliche ſpekulative Erklärung, die weder mit Jeſu Wort über die Offenbarung an den Sohn in Q (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22) noch mit Joh. 5, 19 zuſammenſtimmt, die vielmehr aus helleniſtiſchen Offenbarungsideen ſtammt [1]). Von der Myſtik, die bei Paulus eine ſo große Rolle ſpielt und auch bei Johannes einen kräftigen Unterton bildet, weiß Jeſus nichts [2]). Hier haben wir zweifelsohne einen Tribut anzuerkennen, den die Apoſtel einer mächtigen Geiſtesſtrömung ihrer Zeit entrichtet haben. Aber iſt damit das Evangelium ſeinem Weſen nach verändert, verfälſcht? Iſt etwas ſachlich anderes an die Stelle getreten? Dies darf man m. E. getroſt verneinen. Wer die Myſtik des Paulus mit außerchriſtlicher vergleicht, wird eben darin ihr Charakteriſtiſches finden, daß ſie überall auf das Ethiſche abzielt, meiſt direkt in die Form des ethiſchen Imperativs übergeht. Und bei Johannes iſt das Myſtiſche oft nur Form für rein ethiſche Gedanken, ſo ſehr daß man allen Ernſtes die Theſe verfechten könnte: es gebe keine johanneiſche Myſtik, die nicht vielmehr Ethik wäre.

Daß in den verſchiedenen Auffaſſungen des Evangeliums in der Predigt des Apoſtels Miſchbildungen vorliegen, iſt ſelbſtverſtändlich. Der Same des Evangeliums Jeſu wird in ſeinem Wachstum naturgemäß mitbeſtimmt von dem Boden, in den er fällt: er keimt anders auf dem geſetzlichen Boden des Judentums, anders auf dem mit ſynkretiſtiſcher Myſtik gedüngten des Heidentums; er geht anders auf im Herzen eines Paulus, anders in dem eines Johannes. Es wäre ein Unding, wollten wir erwarten, irgendwo anders als bei Jeſus ſelbſt das reine Evangelium zu finden. Aber damit geht Hand in Hand die Erkenntnis, daß es ſein Evangelium und nichts Fremdes iſt, was ſie alle, jeder in ſeiner Art, predigen. Nicht iſt es eine von dem Orient oder den

1) Man leſe, um ſich die Konſequenzen ganz zu verdeutlichen, Möricke s Gedicht „Göttliche Reminiſcenz“ (1845).

2) Vgl. Wernle, Anfänge² 56.

hellenistischen Mysterien überkommene Erlösungslehre, von dem zur Erde herabsteigenden Lichtwesen, das die Lichtfunken aus ihrer Verkettung in die Banden der Materie befreit und mit sich emporzieht, eine Erlösungslehre, die nur ganz äußerlich auf Jesu Person übertragen wäre und dann von da einige ethische Motive angenommen hätte. So mag man mit Recht die Systeme der Gnostiker charakterisieren; aber man hat kein Recht, es auch auf den Paulinismus und die johanneische Auffassung des Christentums zu übertragen. Wie vom Katholizismus, so trennt diese auch vom Gnostizismus eine weite Kluft: sie stehen auf der Seite des Evangeliums Jesu, während Gnosis und Katholizismus beide auf seiten des hellenistischen Synkretismus stehen.

Die drei Hauptdifferenzen, die wir zwischen Jesu Evangelium und der apostolischen Predigt fanden, erklären sich m. E. alle leicht aus der veränderten historischen Situation:

daß Jesu Person viel stärker betont wird,

daß sein Tod und Auferstehen als grundlegende Heilstatsachen erscheinen,

daß alles bezogen wird auf die Erlösung von der Sünde.

Für alles dreies fanden wir Anknüpfungen bei Jesus; aber es war nur natürlich, daß er davon weniger sprach. Er handelte, es den Jüngern überlassend, daß sie ihn daraus verstehen und interpretieren sollten. Er brachte ihnen das Heil: was Wunder, wenn sie bekannten: er hat es uns gebracht? Er führte sie zu Gott: sie predigten laut: durch ihn kommt man zu Gott [1]). Er war in klarer Erkenntnis des Willens seines himmlischen Vaters dem Tode sicheren Schrittes entgegengegangen, des endlichen Sieges gewiß: sie waren trotz aller Vorbereitung von dem Ereignis als von einer Katastrophe überrascht, niedergeworfen, in all ihrem Glauben und Hoffen erschüttert worden, bis ein zweites Erlebnis ihnen mit der Gewißheit: er lebt, er hat doch triumphiert und wird, zur Rechten Gottes erhöht, vom Himmel her sein Werk vollenden, wieder die volle Glaubenskraft und den Mut zur

1) Somit ist der „Jesuskult" nicht eine solche Umbiegung des Evangeliums Jesu, wie es u. a. nach Deißmann, Paulus (1911) VII erscheint.

Predigt des Evangeliums gab: was Wunder, wenn dieſe Erlebniſſe für ihren Glauben wie für ihre Predigt grundlegend wurden? Man kann es bei Paulus deutlich beobachten, daß es oft nur das Bedürfnis iſt, dieſer gottgegebenen Tatſache des Todes Jeſu, die für das menſchliche Denken etwas ſo Unbegreifliches, Irrationales hat, ihre Bedeutung zu ſichern, was ihn veranlaßt, ſie in ſeine Erörterung einzuſtellen. Der Gedanke der Sündenvergebung fordert ſie für ſein Denken ſo wenig wie für Jeſus ſelbſt: Gott wäre nicht Gott, wenn er die Sünde nicht vergeben könnte in ſouveräner Gnade; aber er muß uns ſeine Liebe beweiſen (Röm. 5, 8; 8, 32; Gal. 2, 20), er muß der Geſetzesordnung genug tun (Röm. 3, 25; Gal. 3, 13), der Tod iſt notwendige Vorausſetzung für die Auferſtehung bei Chriſtus ſo gut wie bei allen Adamskindern (1 Theſſ. 4, 14; 1 Kor. 15, 22) — alles Gedanken, die deutlich zeigen, wie der Tod Jeſu trotz der zentralen Stellung des Kreuzes in der Predigt des Apoſtels ihm eine an ſich ſchwer begreifliche Tatſache iſt, die aber als erfahrungsmäßig gegebene in das Evangelium hineingezogen werden muß. Daß das Evangelium vor Jeſu Tod anders ſich darſtellt als nach demſelben, iſt nicht etwas, worüber man ſich verwundern dürfte.

Und iſt es ſchließlich nicht auch ſelbſtverſtändlich, daß die Heilsdarbietung vom Standpunkt deſſen, der Begnadigung, Sündenvergebung, Befreiung von der Macht der Sünde an ſich ſelbſt erfahren hat, anders ausfällt als von dem Standpunkte deſſen, der, frei von Sünde, ſich von Gott geſandt weiß, um anderen das Heil zu bringen und ſie zu Gott zu führen? Von der Zerriſſenheit des Menſchenherzens, von der uns Röm. 7 ſo tiefſchmerzliches Zeugnis gibt, iſt bei Jeſus nicht die Rede: er weiß nichts von Disharmonien der Seele, die erſt zu Harmonien aufgelöſt werden müßten. Und doch hat auch er ſeinen Jüngern die Notwendigkeit der Umkehr, die Notwendigkeit eines Bruches nicht mit Worten nur, ſondern mit der Tat vor Augen geſtellt, wenn er ſie von allem abrief, was ſie bisher beſchäftigt hatte. Die Wege ſind verſchieden, auf denen Jeſus den Petrus und die Zebedaiden führt, und die, auf denen ein Saulus zum Paulus wird, aber es iſt doch dasſelbe Ziel. So ſind es auch verſchiedene Formen, in denen ſie

das erfahrene Heil darſtellen und anderen darbieten, aber es iſt dasſelbe Evangelium.

Alſo: wir haben nicht bei Jeſus Evangelium und bei den Apoſteln eine dieſem fremde Erlöſungslehre; aber wir haben auch nicht zweierlei Evangelium. Ich halte es für eine bedenkliche Abirrung nach der Gnoſis hin, wenn R. Seeberg neuerdings von einem *Evangelium quadraginta dierum* ſpricht und daraus d. h. aus Offenbarungen des Auferſtandenen an ſeine Jünger alles herleiten will, was in der apoſtoliſchen Predigt gegenüber der Verkündigung Jeſu ſelbſt neu erſcheint [1]). Das öffnet der gnoſtiſchen Geheimtradition Tor und Tür, das läßt Raum für das Einſtrömen ganz fremdartiger Elemente. Wir haben ein vitales Intereſſe daran, die Offenbarungen des Auferſtandenen ſowohl als die des Geiſtes nicht von der Verkündigung Jeſu vor ſeinem Tode zu trennen, wie es ſchon in den Parakletverheißungen des 4. Evangeliums zum Ausdruck kommt: „er wird euch erinnern an alles, was ich euch geſagt habe“ (Joh. 14, 26); „von dem Meinen wird er es nehmen“ (16, 14).

Darum muß ich aber auch Harnacks Formel von dem doppelten Evangelium, das ſich im Neuen Teſtament finde [2]), ablehnen, ſo ſehr ich ihre Abſicht, dadurch der apoſtoliſchen Predigt wieder zu mehr Recht zu verhelfen, anerkenne. Ich meine, Paulus und die andern würden alle energiſch dagegen proteſtiert haben; ſie waren ſich eines Unterſchiedes nicht bewußt und wollten keinen ſolchen anerkennen.

Gewiß: Paulus nennt ſeine Predigt Evangelium, das Evangelium; er beſtreitet, im Kampf mit den Judaiſten, lebhaft, daß es ein anderes Evangelium gibt (Gal. 1, 6. 2 Kor. 11, 4): es gibt ſo wenig ein anderes Evangelium, als es einen andern Jeſus gibt. Dies zeigt noch einmal, wie enge ihm ſein Evangelium mit dem hiſtoriſchen Jeſus verbunden erſcheint. Und wenn ihm auch

1) Neue kirchliche Zeitſchrift XVI, 1905, 335—351.

2) Das doppelte Evangelium im Neuen Teſtament, Rede auf dem Weltkongreß für freies Chriſtentum, Berlin, Aug. 1910 (vgl. Chronik d. chriſtl. Welt 1910, 411), engliſch gedruckt in den Verhandlungen des Kongreſſes, deutſch: Aus Wiſſenſchaft und Leben II, 211—224.

Jeſus Objekt ſeines Evangeliums iſt: es iſt doch Jeſus ſelbſt, von dem er in letzter Linie dies Evangelium überkommen hat. Daß es Jeſu Evangelium iſt, was in der Predigt der Apoſtel widerhallt, gibt dieſer das Recht, Evangelium zu heißen. Ebenſo aber gilt: ſo weit es Jeſu Evangelium iſt, was in der Predigt der Apoſtel wiederhallt, hat dieſe ein Recht, Evangelium zu heißen.

Was iſt denn Evangelium? Nicht eine Lehre, und wäre es auch die höchſte Sittenlehre, nicht eine Predigt, und ſpräche ſie auch von den tiefſten Fragen der Religion, ſondern es iſt Gottes Heilsbotſchaft [1]): dieſe bringt Jeſus, dieſe iſt Jeſus. Kein andrer kann ſie bringen, auch kein Apoſtel; ſie können nur zeugen von dem, was ſie von ihm empfangen und an ihm erlebt haben. Darum ſagen wir, Luthers Satz umbiegend: Was Chriſtus prediget, das iſt Evangelium, verſtehen aber unter Chriſti Predigt nicht nur ſeine Worte, ſondern all ſein Tun und Leiden. Und ſchließen darein auch das Zeugnis der Apoſtel, ſofern in ihrer Predigt Jeſus ſelbſt ſich als wirkſam erweiſt [2]).

Harnack hat ganz recht, wenn er ausführt, daß das doppelte Evangelium, ſo wie er es meint, immer in der Kirche beiſammen ſein müſſe, wie es im Neuen Teſtament beiſammen iſt. Ich möchte dies jedoch lieber in einer andern Formel ausdrücken: zwei Chriſtusbilder gehen durch die Geſchichte der Kirche nebeneinander her und müſſen immer beieinander ſein zu gegenſeitiger Ergänzung: das hiſtoriſche Jeſusbild, wie es in den Evangelien niedergelegt iſt und daraus von der Forſchung immer aufs neue exakt erhoben wird, ein Gipsabdruck, dem das Leben fehlt, an ſich unfähig Glauben zu wecken, — und das lebendige Jeſusbild,

1) Dies iſt der allein dem hiſtoriſchen Charakter der Offenbarung entſprechende Begriff: er entſtammt der altteſtamentlichen Auffaſſung von Gottes Wirken, der ſeine Propheten ſendet; Paulus hat ihn 2 Kor. 5, 20 wirkſam wieder aufgenommen, aber im höchſten Sinne paßt er nur auf Jeſus ſelbſt.

2) Schließlich möchte ich auch einen Verſuch ablehnen, der in der Diskuſſion auftauchte, das doppelte Evangelium auf Jeſus ſelbſt zurückzuführen: ein ethiſches Evangelium der Volkspredigt, und ein ſakramentales Evangelium als Myſterium der Jüngergemeinſchaft: dieſe Syntheſe von Wrede und Schweitzer macht aus Jeſus einen Myſtagogen — und nichts lag ihm ferner als dies.

wie es in seinen Zeugen, in seiner Gemeinde lebt und wirkt: nicht ein Produkt des Glaubens, sondern Glauben schaffend, eine Selbstoffenbarung des lebendigen Herrn und doch — bei dem Eigensinn der Menschen — stets in Gefahr, nach ihren Wünschen und Gedanken umgeformt, entstellt, verzerrt zu werden und darum der Kontrolle an jenem andern Bilde bedürftig.

Doch das sind Gedanken, die weiter auszuführen einer andern Gelegenheit überlassen bleiben muß.

2.

Jesus bei Paulus.

Von

G. Kittel, Pastor in Altencelle bei Celle.

Wrede hat in seiner bekannten Schrift „Paulus“ den Satz aufgestellt und mit großer Entschiedenheit verfochten: „Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu hat die paulinische Theologie nicht bestimmt“ (S. 95). Er will allerdings nicht leugnen, daß Paulus mancherlei von dem historischen Jesus gewußt habe und Erzählungen von ihm ihn tiefer bewegt haben mögen, als wir wissen. Nichtsdestoweniger wagt er zu behaupten: „Jesu sittliche Majestät, seine Reinheit und Frömmigkeit, seine Tätigkeit in seinem Volk, seine Prophetenart, also der ganze konkrete ethisch-religiöse Inhalt seines Erdenlebens bedeutet für seine Christuslehre nichts“ (S. 55). Er geht sogar noch einen Schritt weiter und bezeichnet die Menschheit Christi, wie der Apostel sie denkt, als einen „ungreifbaren Schemen“. „Wenn der Mensch ein Wesen ist, das Vater und Mutter hat, auf Erden wandelt, einen Leib von Fleisch besitzt, dem Tode preisgegeben ist: so ist der paulinische Christus ein

wirklicher Mensch.“ Wenn aber „der Mensch ein Wesen ist, das menschlich denkt, fühlt und will, und zwar nicht im allgemeinen, sondern in ganz bestimmter individueller Art: dann ist dieser Christus kein wirklicher Mensch. Die Wahrheit ist: Paulus fehlt der Begriff der Persönlichkeit, der menschlichen Individualität“ (S. 55). Die schweren Bedenken, die schon von anderer Seite gegen diese Sätze geltend gemacht worden sind, zu mehren und zu verstärken, das ist der Zweck der folgenden Untersuchung.

Da Wredes Darstellung sich auf die Beschaffenheit des vorhandenen Quellenmaterials in erster Linie stützt, so muß dieses zunächst einer Prüfung unterworfen werden. Der weitere Gang der Untersuchung wird dadurch bestimmt, daß Wrede einerseits aus der Art der Gottessohnschaft Christi und anderseits aus dem Mangel an echt menschlichen Charakterzügen in seinem Bilde die Gründe für seine Behauptungen herleitet. Demgemäß sollen zunächst die Aussagen des Apostels über die Gottheit Christi ins Auge gefaßt werden. Dabei muß hauptsächlich die Frage nach seiner Präexistenz erwogen werden, weil Wrede von dieser Vorstellung das paulinische Christusbild beherrscht sein läßt. Die Antwort, die wir erhalten werden, macht die allgemeinere Frage nach der Entstehung und dem Wesen der Gottessohnschaft Christi notwendig. In diesem Stadium der Untersuchung läßt sich schon im allgemeinen ein Urteil über den Charakter der Menschheit Jesu fällen. Doch soll dasselbe durch eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten in den paulinischen Schriften vorhandenen Aussagen über den geschichtlichen Jesus zu einem Gesamtbilde seiner Persönlichkeit weiter gesichert werden. Endlich soll erwogen werden, ob in der Tat die Theologie bzw. die Frömmigkeit des Apostels (beides läßt sich, wie Wrede richtig bemerkt, nicht voneinander trennen) von diesem Bilde unbeeinflußt geblieben ist.

1. Die Quellen.

Da es sich um eine Auseinandersetzung mit Wrede handeln soll, so ist es nur billig und recht, daß ich mich, was den Umfang des Quellenmaterials betrifft, mit ihm auf gemeinsamen Boden stelle. Darum soll z. B. der Epheserbrief unberücksichtigt

bleiben, obſchon ich der Überzeugung bin, daß er dem Koloſſerbrief an Echtheit nicht nachſteht. Der Umſtand, daß in Kap. 1 ſtatt der Vorſtellung von der Präexiſtenz Chriſti diejenige von ſeiner Prädeſtination vorliegt, ſpricht ſogar dafür, daß ihm an dieſer Stelle der Vorzug gebührt, wie ſich aus ſpäteren Ausführungen ergeben wird. Trotzdem ſoll mit Wrede angenommen werden, daß nur die Briefe an die Römer, Galater, Korinther, Philipper, Koloſſer, Philemon nebſt dem erſten an die Theſſalonicher für pauliniſch gelten können. Darin kann ich ihm jedoch nicht ohne Einſchränkung beiſtimmen, daß wir in dieſen Briefen Urkunden im wahren Sinne des Wortes beſitzen, „ſo authentiſch wie irgendein anderes Dokument, das der Geſchichte ſelber entſtammt, für die es zeugt: in ſeinen Briefen vernehmen wir noch heute ſeine eigene Stimme, unverſchleiert, frei von allen Nebentönen, ohne eine andere Mühe als die der Deutung“ (S. 1). Mag auch im großen und ganzen dieſes Urteil für zutreffend gelten können, ſo muß doch immer die Möglichkeit zugeſtanden werden, daß ſich im einzelnen Interpolationen und andere vermeintliche Textverbeſſerungen vorfinden, hat man doch, wie heutzutage kaum mehr beſtritten wird, ehemals ohne Bedenken und in beſter Abſicht dergleichen Änderungen vorgenommen. Es muß daher befremden, daß Wrede ohne den geringſten Vorbehalt behauptet, die Briefe des Paulus ſeien ſo frei von allen Nebentönen, daß ſie nur der Deutung bedürften. Nun liegt es mir ganz fern, gegen ihn den Vorwurf der Willkür zu erheben, aber ich muß ſeine Behauptung als voreilig bezeichnen. Solange die Textkritik die pauliniſchen Briefe noch nicht mit der eindringenden Sorgfalt bearbeitet hat, die ſie neuerdings auf das Johannesevangelium verwendet, ſo lange haben wir auch noch nicht das Recht zu ſagen, daß dieſe Briefe dem allgemeinen Schickſal der neuteſtamentlichen Schriften entgangen ſeien und in ihrer gegenwärtigen Geſtalt nicht die geringſten Spuren einer fremden Hand zeigen.

Ohne weiteres wird man zugeſtehen müſſen, daß es geradezu wunderbar wäre, wenn die Briefe des Paulus von der Gärung, die das Chriſtentum in dem nachapoſtoliſchen und gnoſtiſchen Zeitalter durchzumachen hatte, ganz unberührt geblieben wären. Gerade

der lehrhafte Charakter, den sie im Unterschied von anderen neutestamentlichen Schriften in nicht geringem Umfange an sich tragen, mußte das Eindringen von Ergänzungen und Erläuterungen zu christlichen Lehrstücken begünstigen, die in jener Zeit im Entstehen begriffen waren, zumal die Versuchung für jedermann sehr groß war, auf dem bequemen und für erlaubt geltenden Wege der Einfügung in den Text die eigene Lehrauffassung für immer von der Autorität des großen Apostels stützen zu lassen. Wenn man aber weiter bedenkt, daß die damalige Christenheit in erster Linie damit beschäftigt war, das Dogma von der Gottheit Christi auszubauen, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß die „Nebentöne" am leichtesten bei christologischen Aussagen laut werden. Es scheint mir daher ganz besondere Vorsicht bei solchen Stellen geboten, die von der himmlischen Hoheit Christi reden.

Daß es sich nicht um bloße Wahrscheinlichkeiten handelt, beweist m. E. schon Marcions Text, der in den uns erhaltenen Bruchstücken einzelne nicht unerhebliche Abweichungen von der sonstigen Überlieferung zeigt. Der Hinweis auf Marcion wird zunächst befremden, da es seit Tertullians Schrift adversus Marcionem für ausgemacht gilt, daß derselbe den ursprünglichen Text zugunsten einer spekulativen Konstruktion in gewaltsamer Weise verkürzt hat und deshalb seinen Änderungen kein Wert beizumessen ist. Diese Annahme bedarf jedoch dringend einer unparteiischen Nachprüfung. Denn daß Tertullian Vertreter der Tradition der Großkirche war, bietet der objektiven Beurteilung durchaus noch keine sichere Gewähr für die Ursprünglichkeit seines Textes. Anderseits macht schon der blinde Haß, mit welchem Marcion wie kein anderer „Ketzer" von Tertullian und der Kirche der ersten Jahrhunderte verfolgt wurde, wahrscheinlich, daß er nicht völlig von der Wahrheit verlassen war. Sehr bedeutsam ist die Tatsache, daß die Textkritiker bei Gal. 2, 5 sich einmütig gegen Tertullian entschieden haben, obgleich derselbe Marcions Lesart οἷς οὐδέ als eine Interpolation verworfen hat. Diese Entscheidung wiegt um so schwerer, als durch sie der Sinn des Verses geradezu in sein Gegenteil verkehrt worden ist. Hat aber Marcion in diesem eklatanten Fall recht bekommen, so steht nichts im Wege, ihm

auch ſonſt Vertrauen zu ſchenken. Darin wird man beſtärkt, wenn man erwägt, daß die kritiſche Theologie unabhängig von ſeiner Autorität zu Reſultaten gekommen iſt, die ſich mit ſeinen Aufſtellungen decken; es ſei erinnert an die Beſtreitung der Echtheit der Paſtoralbriefe und die Verwerfung der allegoriſchen Ausdeutung des Alten Teſtaments. Trotzdem entzieht man ihm alles Vertrauen, ſobald es ſich um beſtimmte dogmatiſche Lehrſätze handelt und man beiſpielsweiſe hört, daß ſeinem Text die Verſe Kol. 1, 15^{b}—17 fehlen, oder daß er die Erzählung des Evangeliſten Lukas erſt mit Kap. 3 beginnen läßt. Die einen tun es, weil ſie fürchten, es könnte wichtigen Stücken der Kirchenlehre der bibliſche Boden entzogen werden, die andern aber, weil ſie ſich dem Verdacht nicht ausſetzen wollen, daß für ihre Textkritik dogmatiſche Geſichtspunkte maßgebend ſeien. Daher zieht man es vor, Marcion ins Unrecht zu ſetzen. Man macht für die Urſprünglichkeit der fraglichen Verſe im Koloſſerbrief geltend, daß einzelne charakteriſtiſche Ausdrücke ſich ſchon frühzeitig in der außerkanoniſchen chriſtlichen Literatur finden, z. B. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* bei Juſtin im Dialog mit Tryphon. Aber dieſe auch ſonſt beliebte Art der Beweisführung iſt keineswegs zwingend, da ja der Text des Neuen Teſtaments ſeine Geſchichte gehabt und nicht nur die ſonſtige chriſtliche Literatur bereichert hat, ſondern auch von ihr bereichert worden iſt. Was ſodann den Abſchnitt Luk. 1, 5—2, 52 betrifft, ſo führt man die gute handſchriftliche Bezeugung für ſeine urſprüngliche Zugehörigkeit zum Lukasevangelium ins Feld, obgleich ſchon bei einer einfachen Gegenüberſtellung der einleitenden Zeitbeſtimmungen (Kap. 3 und 1, 5) das Recht der gegenteiligen Meinung in die Augen ſpringt. Die Textkritiker vergeſſen in dieſem Fall, daß zwiſchen den beſten Handſchriften und dem Original eine mehrhundertjährige Periode erbitterter theologiſcher Kämpfe liegt, und daß ihre Aufgabe noch nicht abgeſchloſſen iſt, wenn ſie das handſchriftliche Material geſichtet haben, ſondern daß ſie auch verſuchen ſollen, das Original wiederherzuſtellen. Daß Marcion ſelbſt ſchon ſolche Kritik geübt hat, iſt möglich, aber ohne handſchriftliche Unterlagen nicht wahrſcheinlich; daß er einem dogmatiſchen Syſtem zuliebe den urſprüng-

lichen Text korrigiert habe, wird man trotz der Behauptungen seiner Gegner verschiedener Ursachen wegen schwerlich jemals beweisen können. Es scheint mir daher die Annahme am meisten empfehlenswert, daß die ihm zu Gebote stehende Handschrift ihm seinen Text geliefert hat, und er daher keinesfalls weniger Glauben verdient als Tertullian. Denn das ist zweifellos, daß er, der wenigstens ein halbes Jahrhundert früher als Tertullian gelebt hat, eher als dieser in der Lage war, das Original zu kennen; doch bleibt es ja nicht ausgeschlossen, daß auch schon sein Text Abweichungen von dem ursprünglichen zeigt, da seit der Abfassung der Schriften mehrere Jahrzehnte kirchlicher Lehrentwicklung verflossen waren.

Wenn man annehmen muß, daß Marcion die Zuverlässigkeit nicht abgesprochen werden darf, so würde daraus zu folgern sein, daß in der Zeit nach ihm bis auf Tertullian der Text des Neuen Testaments nicht unwesentliche Veränderungen erfahren hat. Das reimt sich vortrefflich mit der Tatsache, daß die endgültige Kanonbildung sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vollzogen hat. Denn keine Zeit bot mehr Veranlassung, auch den Text der einzelnen Schriften definitiv festzustellen. Doch ist zu bedenken, daß die Prinzipien, die dabei zur Anwendung kamen, keine streng kritischen waren, so daß Stücke bzw. Verse dem Kanon einverleibt werden konnten, die apostolisches Ansehen besaßen, ohne wirklich von den Aposteln zu stammen. Jedenfalls aber erfährt unsere Annahme auch von dieser Seite her eher eine Bekräftigung als eine Abschwächung. Sobald aber Marcion auch nur irgendwelche Glaubwürdigkeit zuerkannt werden muß, können die paulinischen Schriften uns nicht ganz so rein überliefert sein, wie Wrede es annimmt. Weil jedoch sein Text nur in Bruchstücken erhalten ist, und auch diese sich nur in den Schriften erbitterter Gegner zerstreut finden, also Wortlaut und Umfang keineswegs feststehen, so tut man gut, sein Zeugnis durch innere Gründe zu stützen, wenn man von demselben Gebrauch machen will.

Zum Schluß dieses Abschnitts soll an einem Beispiel gezeigt werden, wie wenig zuverlässig der überlieferte Text der paulinischen Schriften in solchen Fällen ist, wo eine dogmatisch gefärbte

Beſchreibung der Perſon Jeſu vorliegt. Gegen die Echtheit von Kol. 1, 15b—20 ſprechen folgende Gründe: 1) ἀποκαταλλάσσειν εἰς αὐτὸν (V. 20) iſt gegen den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch, da das Simplex καταλλάσσειν ebenſo wie das Kompoſitum ſtets mit dem Dativ konſtruiert wird. 2) πρωτεύειν (V. 18) und εἰρηνοποιεῖν (V. 20) ſind Hapaxlegomena im Neuen Teſtament, eine Tatſache, die deshalb ins Gewicht fallen muß, weil ohne Schwierigkeit eine Umſchreibung dieſer Worte zu bewerkſtelligen geweſen wäre und es ſich nicht um ſinguläre Begriffe handelt, die im Zuſammenhang unentbehrlich waren. 3) Daß τῆς ἐκκλησίας (V. 18) zu τοῦ σώματος als Appoſition tritt, entſpricht nicht der pauliniſchen Schreibweiſe (vgl. V. 24: τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία) [vgl. auch Eph. 1, 23]. 4) Noch auffallender iſt in demſelben Verſe, daß πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν als Appoſition zu dem allgemeinen Begriff ἀρχή tritt, als ob Jeſus erſt mit ſeiner Rückkehr aus dem Totenreiche ſich den Anſpruch erworben habe, ἀρχή des Lebendigen zu heißen und nicht ſchon bei der Erſchaffung des Alls der Erſte geweſen ſei (V. 15). 5) Daß ἀρχή ſtatt ἀπαρχή (1 Kor. 15, 20. 23) zur Bezeichnung einer einzelnen Perſon, ſpeziell Chriſti dient, iſt bei Paulus ſonſt nicht nachzuweiſen, ſondern nur bei dem Apokalyptiker. Auffallend iſt, daß auch nur bei dieſem ſich die merkwürdige Vorſtellung eines πρωτότοκος τῶν νεκρῶν findet, die an unſerer Stelle mit ἀρχή verbunden iſt. 6) Bei εὐδόκησεν (V. 19) fehlt das unentbehrliche Subjekt ὁ θεός. 7) Der Ausdruck „Blut ſeines Kreuzes“ (V. 20) iſt im Munde des Apoſtels, dem die konkrete Perſönlichkeit des Gekreuzigten ſtets vor Augen ſchwebte, ganz ungewöhnlich, wenn nicht undenkbar. 8) Das zweite δι' αὐτοῦ (V. 20) iſt völlig überflüſſig, um nicht zu ſagen ſinnlos. 9) Die Unterbrechung der Kette von Relativſätzen durch den zweimaligen Ausdruck καὶ αὐτός (V. 17 und 18a) erregt den Verdacht, daß etwas eingeſchoben iſt; doch folgt daraus noch nicht, daß ὅς ἐστιν ἀρχή wieder echt ſei (vgl. Nr. 4 und 5). Zu dieſen ſprachlichen treten ſehr gewichtige ſachliche Bedenken. 10) Befremdlich iſt in V. 20 die Vorſtellung, daß alles im Himmel und auf Erden, mithin auch die gottfeindlichen Engel und Geiſter mit Gott verſöhnt werden ſollen, während

doch sonst paulinische Anschauung ist, daß diese ihm mit Gewalt unterworfen werden (vgl. 2, 15). 11) Nach V. 16 und 17 muß man annehmen, daß Christus nicht nur das erste Geschöpf, sondern auch schon von Anfang an irgendwie der Schöpfung übergeordnet gewesen ist, während er nach 2, 15 die Stellung als κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας erst am Ende seiner irdischen Wirksamkeit errungen hat. 12) V. 17 sagt aus, daß alles fortwährend in Christus seinen Bestand hat. Damit will sich nicht reimen, daß er selbst hat sterben müssen und nach V. 18b durch die Auferweckung von den Toten eine neue Auszeichnung erhalten hat, die ihn erst bzw. aufs neue zum Träger alles Lebendigen befähigt hat. — Wenn nun aber auf einem so engen Raum eine solche Fülle von Anstößen und Widersprüchen zusammengedrängt ist, so kann man sich gegen die Annahme nicht verschließen, daß hier der ursprüngliche Text durch Zusätze, und wahrscheinlich von mehr als einer Hand, zum Zweck der Verherrlichung Christi erweitert worden ist. Die Erweiterung umfaßt aber die VV. 15b—20 Schluß; denn es wird nicht gelingen, V. 18—20 durch den Hinweis auf Marcion für Paulus zu retten, folgt doch nach einer früheren Bemerkung aus der Tatsache, daß in seinem Texte V. 15b—17 nicht gestanden hat, noch lange nicht, daß er die folgenden Verse gelesen haben muß. Vielleicht darf man sogar V. 14 als eine spätere Einschaltung in Erinnerung an Eph. 1, 7 ansehen. In diesem Falle würde sich V. 21 aufs beste an V. 13 (bzw. 15b) anschließen. „Gott hat uns versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe, (welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes), auch euch, die ihr einst entfremdet waret ...; nun aber hat er euch versöhnet ...“. Jedenfalls dürfen aber die als unecht erkannten Textteile für die Darstellung der paulinischen Anschauung von der Person Jesu Christi keine Verwendung finden.

2. Die Gottessohnschaft Christi.

Wrede geht davon aus, daß der Name Sohn Gottes metaphysisch zu fassen sei. Das bezeichnet er als das eigentliche Wesen Christi, daß derselbe von Ewigkeit her an der geistigen, übersinnlichen Natur des Einen Gottes Anteil gehabt habe; das soll

das Wunder aller Wunder gewesen sein, daß der ewige Gottessohn die menschliche Natur angenommen hat und dabei eine substantielle Veränderung mit ihm vorgegangen ist; kurz, seine Behauptung, daß der paulinische Christus kein wirklicher Mensch sein könne, hat ihre tiefsten Wurzeln in der Annahme, daß Paulus ein himmlisches Leben Christi vor seiner Menschwerdung lehre. Auch Jülicher nimmt das an, wenn er auch nicht zugeben will, daß die vormenschliche Existenzweise Christi für die Heilslehre des Apostels eine wesentliche Bedeutung habe. Vielleicht zwingt uns aber eine genauere Prüfung der einschlägigen Stellen, über ihn hinauszugehen und jene Annahme überhaupt zu bestreiten.

Wrede verwertet den Ausdruck „Vater unsres Herrn Jesu Christi" zugunsten der Präexistenz, jedoch mit Unrecht, da Gott ja oft genug daneben als „unser" Vater bezeichnet wird. Ebensowenig beweist „Bild des unsichtbaren Gottes" etwas, weil damit nur die historische Gestalt Jesu als die beste göttliche Offenbarung gepriesen werden soll. Auch die Berufung auf 1 Kor. 15, 45 ff. ist hinfällig; denn wenn Christus ein „himmlischer Mensch" oder „ein Mensch vom Himmel" genannt wird, so geschieht es im Hinblick auf seine Beschaffenheit im Stande der Erhöhung bzw. bei seiner Parusie ohne irgendwelche Beziehung auf seine vorzeitliche Existenz. Andere Stellen wie 1 Kor. 10, 4 oder Röm. 9, 5, die man sonst geltend zu machen pflegt, hat Wrede wohl absichtlich beiseite gelassen, weil er sie selbst nicht für beweiskräftig hält. Mit Recht, denn der Zusatz ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός in der Korintherstelle trägt den Stempel einer Glosse an der Stirn, ganz abgesehen von dem befremdlichen Umstand, daß nur der pneumatische Trank und nicht auch die pneumatische Speise in nähere Beziehung zu Christus gesetzt ist, wie man es erwarten müßte. Die Römerstelle aber büßt schon bei richtiger Interpunktion ihre Beweiskraft völlig ein.

Besonderes Gewicht legt Wrede auf Röm. 8, 3; 1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 6 ff. und Kol. 1, 15—17. Die letzte Stelle kann nicht mehr in Betracht kommen, weil sie nach früheren Ausführungen überhaupt nicht des Apostels Meinung zum Ausdruck bringt. Was sodann die erste Stelle betrifft, so ist durch nichts

angedeutet, daß Jeſus ein Geiſtesweſen geweſen ſei, bevor er in Geſtalt des Sündenfleiſches erſchienen iſt. Aus der Tatſache, daß Gott ihn geſandt hat, kann noch nicht einmal gefolgert werden, daß er vor ſeiner Sendung exiſtiert hat. Sonſt müßte auch jedem Propheten ein vorzeitliches Daſein zugeſchrieben werden, von dem es heißt, daß ihn Gott in die Welt geſandt hat. Auch der Ausdruck „eigener Sohn“ (beſonders V. 32) iſt nicht beweiſend. Oder es müßte feſtſtehen, daß nur dann von einem eigenen Sohn Gottes geredet werden darf, wenn er längere oder kürzere Zeit vor ſeinem Eintritt in die Menſchheit von dieſem Vater gezeugt worden iſt. Aber der fragliche Ausdruck wäre ſogar in dem Falle unanfechtbar, wenn Jeſus erſt nach ſeinem Tode den Charakter eines Gottesſohns in ausſchließlichem Sinne erlangt hätte. Denn die apoſterioriſche Betrachtungsweiſe, wobei jemand Prädikate zugeſchrieben werden, die ihm nicht von Anfang zukommen, iſt ja allgemein üblich. — Bei 1 Kor. 8, 6 iſt nicht zu überſehen, daß die Lesart δι' ὃν ſtatt δι' οὗ gut bezeugt iſt und nicht wie eine nachträgliche Korrektur ausſieht. Dagegen macht δι' οὗ dieſen Eindruck, weil die Anſchauung, daß Chriſtus bei der Weltſchöpfung als Mittler tätig geweſen ſei, ſich in der chriſtlichen Kirche durchgeſetzt hat und δι' ὃν für den Laien nicht leicht verſtändlich war. Die Möglichkeit aber, das letztere unter Berufung auf Luk. 17, 11 (διὰ μέσον Σαμαρίας) gleichbedeutend mit δι' οὗ zu faſſen, iſt völlig ausgeſchloſſen, weil dann auch in der Fortſetzung des Satzes διὰ mit dem Akkuſativ hätte verbunden ſein müſſen, während doch die Lesart καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ nicht dem geringſten Zweifel unterworfen iſt. Um ſo mehr aber darf δι' ὃν den Anſpruch der Urſprünglichkeit erheben, weil die Anſchauung, daß durch Chriſtus das All erſchaffen worden ſei, abgeſehen von dem als unecht erkannten Vers Kol. 1, 16, nirgends in den pauliniſchen Schriften eine Stütze findet, ja ſogar in Widerſpruch ſteht mit der zweifellos echten Stelle Röm. 11, 36, wo Gott als derjenige geprieſen wird, durch welchen das All geworden iſt. Es hat alſo Paulus in der vorliegenden Korintherſtelle neben dem öfters ausgeſprochenen Gedanken, daß die Gläubigen durch Chriſtus ſind, was ſie ſind, d. h. ihm ihre ganze religiös-ethiſche Verfaſſung ver-

danken, mit δι' ὃν τὰ πάντα einer ähnlichen Vorstellung Ausdruck geben wollen, wie sie sich Eph. 1, 10 findet (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ); mit andern Worten, er hat eine Konzentration des göttlichen Weltplans auf Christus hin, jedoch nicht die Präexistenz desselben behauptet.

Mit 2 Kor. 8, 9 will dann Wrede die Meinung begründen, daß der einstige Reichtum Christi durch eine Verarmung abgelöst worden sei, daß aber diese Verarmung nicht in einer besonderen Niedrigkeit des Lebens Jesu, sondern in seiner Menschheit an sich bestehe. Er nimmt also an, daß das Armwerden zeitlich und inhaltlich mit der Menschwerdung zusammenfallen müsse. Dafür bieten aber die Textworte nicht den geringsten Anhalt, so daß nichts im Wege steht, den Zeitpunkt der eintretenden Armut Jesu anderswo als gerade in dem Anfang seines irdischen Lebens zu suchen. Man denke beispielsweise an die Versuchungsgeschichte. Wenn irgendwo, so hat hier der Satz seine Berechtigung: Jesus war reich und entschied sich für das Armsein. Nur bei vorgefaßter Meinung kann man dies bestreiten. Also auch ohne die Annahme der Präexistenz Christi findet die vorliegende Stelle eine ausreichende Erklärung. Dieses Resultat wird nicht erschüttert, sondern noch mehr befestigt bei einer anderen und wahrscheinlich richtigeren Fassung des Aorists ἐπτώχευσε. Bisher ist ihm nämlich mit Wrede eine ingressive Bedeutung zugeschrieben worden; er kann jedoch ebensogut den Sinn des Perfectum historicum haben und einfach die historische Tatsache bezeichnen. So heißt ἐβασίλευσε nicht nur: „er wurde König", sondern auch: „er war König" d. h. „er herrschte", und zwar, wie mir von kompetenter philologischer Seite bestätigt worden ist, ohne irgendwelche Rücksicht auf Anfang oder Dauer seiner Regierung. Demnach kann auch ἐπτώχευσε heißen: „er war arm", wobei es unentschieden bleibt, wann sein Armsein begonnen hat. Wenn man weiter die grammatische Regel beachtet, daß das Partizipium Präsentis eine mit der Haupthandlung gleichzeitige Nebenhandlung bezeichnet, so scheint πλούσιος ὤν anzeigen zu sollen, daß Jesu Reichtum überhaupt nicht aufgehört, sondern neben seiner Armut fortgedauert hat. „Er war arm, während oder trotzdem er reich war." Übrigens

kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Paulus zunächst gar nicht die Absicht gehabt hat, πλούσιος ὤν zu schreiben, behält doch auch V. 9 ohne diesen Zusatz seinen vollen Sinn. Nachdem er aber ἐπτώχευσε geschrieben hatte, drängte ihn seine Ehrfurcht vor Jesu, die Leser an dessen inneren Reichtum zu erinnern. Daß im Text der Hinweis auf den Charakter seines Reichtums fehlt, ist nicht auffällig, da er ebenso überflüssig ist wie bei dem Reichtum seiner Gläubigen, von dem der Finalsatz spricht. Mag aber diese Vermutung richtig sein oder nicht, so steht doch das eine fest, daß in keinem Leser durch den vorliegenden Vers die Vorstellung von einer vorzeitlichen und gottgleichen Herrlichkeit Christi geweckt wird, wenn er sie nicht vorher schon gehabt hat.

Günstiger steht es um dieselbe in der bekannten Philipperstelle, und doch läßt sie sich auch hier bei sorgfältiger Exegese nicht aufrecht erhalten. Zunächst soll aus dieser Stelle bewiesen werden, daß Paulus, wenn er einen präexistenten Christus gekannt hätte, ihn in diesem Zustand sich nicht gottgleich vorgestellt hat, wie man gewöhnlich behauptet. Diese Behauptung stützt sich darauf, daß ἁρπαγμὸς (V. 6) die Bedeutung res rapta habe. In diesem Fall würde allerdings Christus von vornherein, eventuell vor seiner Menschwerdung τὸ εἶναι ἴσα θεῷ besessen, jedoch nicht für alle Zeiten wie einen Raub um jeden Preis festgehalten haben. Aber res rapta ist im Griechischen ἅρπαγμα, dagegen kann ἁρπαγμὸς nur die Tätigkeit des rapere oder arripere bezeichnen. Demnach hat Christus das Gottgleichsein nicht für ein Raffen gehalten, d. h. er ist nicht der Meinung gewesen, daß es in einem Ansichraffen, einem gierigen Bestreben, alles in seinen Besitz zu bringen, bestehe, da ja Gottes Art vielmehr die ist, vieles hinzugeben und aufzuopfern. Nach diesem Grundsatz hat Christus gehandelt und das κενοῦν vollzogen. Aus der Tatsache aber, daß er sich von diesem Grundsatz hat leiten lassen, folgt noch keineswegs, daß er schon vor dem κενοῦν das volle Gottgleichsein tatsächlich besessen hat, kann doch jeder Mensch nach diesem Grundsatz handeln, ohne damit schon Gott gleich zu sein. Dem widerspricht nicht, daß Christus schon wirklich und wahrhaftig ἐν μορφῇ θεοῦ war, als er die Kenosis ausführte; denn τὸ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν

ist etwas anderes als τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, wie sich aus dem Sinn des parallelen Satzgliedes μορφὴν δούλου λαβών (V. 7) ergibt. Der Apostel will nämlich nicht sagen, daß Jesus ἴσος δούλῳ d. h. seinem Wesen nach ein Sklave geworden sei, sondern nur, daß er in der Gestalt eines solchen aufgetreten sei, insbesondere anderen sich untergeordnet und gedient habe; daher kann derselbe auch in dem Zustand der μορφὴ θεοῦ noch nicht alles besessen haben, was ihm zukommen mußte, wenn er schon ἴσος θεῷ gewesen wäre. Noch deutlicher ergibt sich aus dem Grundgedanken des ganzen Abschnitts V. 3—11, daß ihm die Gottgleichheit in der Zeit vor seiner Menschwerdung gefehlt haben muß. Der Apostel will nämlich ausführen, daß die Demütigung, der Jesus sich unterwarf, Gott so wohlgefällig gewesen ist, daß er ihn dafür reichlich belohnt und auf die höchstmögliche Rangstufe erhoben hat. Seine Meinung ist also nicht, daß Christus nur über den Knechtsstand hinausgehoben worden ist, in welchem er sich unmittelbar vor seiner Erhöhung befunden hat, sondern daß seine gegenwärtige Hoheit auch jede hohe Stellung übertrifft, die er in früheren Zeiten besessen haben könnte. Auch über die Art dieser Hoheit kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Alles im Himmel und auf Erden und unter der Erde hat ihn als Herrn zu ehren (V. 9—11); er ist der nächste nach Gott und hat daher die Stellung inne, welche man als die des Sohnes Gottes bezeichnen kann. Diese Herrlichkeit soll er nun aber nach der gewöhnlichen Auffassung schon vor seinem Eintritt in die Menschheit besessen haben und Gottes Sohn in einzigartiger Weise gewesen sein, der nur von Gott übertroffen wurde, bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt mittätig und auch sonst mit göttlichen Prädikaten ausgestattet war. Unter dieser Voraussetzung würde er also zum Lohn für seine Demütigung günstigstenfalls nicht mehr empfangen haben, als daß er in seine frühere Stellung zurückversetzt wurde. Das gibt aber offenbar keinen befriedigenden Sinn. Will man jedoch in der richtigen Erkenntnis, daß ein nicht allzu kleiner Unterschied zwischen dem Einst und Jetzt angenommen werden muß, dem präexistenten Christus ein göttliches Attribut nach dem andern entziehen, so kann man doch nie so

weit gehen, daß man ihm nichts weiter als das nackte Dasein zuerkennt; zum mindesten muß man ihm den Namen lassen, daß er der nächste nach Gott war. Damit wird aber der Sinn der fraglichen Verse nicht wesentlich gebessert; denn in diesem Falle würde durch Christi Erhöhung genau seine frühere Herrlichkeit wiederhergestellt worden sein. Wollte man jedoch annehmen, daß er ehemals nur dem Namen nach Herrscher gewesen sei und erst seit seiner Erhöhung wirkliche Herrschergewalt ausübe, so würde diese Annahme nicht nur willkürlich sein, sondern auch der Aussage des Apostels widerstreiten, wonach die Erhöhung eben in der Verleihung des hohen Namens (V. 9) bestehen soll, ohne Rücksicht darauf, ob tatsächlich alle Zungen Christum mit Ehrfurcht nennen, obgleich dies zweifellos in der Absicht Gottes gelegen hat (vgl. ἵνα V. 10). Dann tritt aber der schon geltend gemachte Einwand wieder in Kraft, daß der Unterschied zwischen Einst und Jetzt in keinem Falle fehlen darf. Kurz, die gewöhnliche Auffassung mit all ihren Modifikationen scheitert schon an dem Gedanken, der durch das Beispiel Christi illustriert werden soll: Gott erhöhet die Demütigen. Sollte man sich also der Notwendigkeit nicht entziehen können, auf Grund der Philipperstelle die Präexistenz Christi anzunehmen, so muß doch behauptet werden, daß er in diesem Stadium den Rang eines Gottessohns noch nicht besessen hat, weil derselbe ohne das Recht auf den Namen Κύριος, d. h. ohne die Erhabenheit über alles außer Gott, nicht denkbar ist. Daß man mit dieser Behauptung die Meinung des Apostels wirklich trifft, beweist klar und deutlich der Ausdruck ἐχαρίσατο (V. 9), der von den Exegeten viel zu wenig beachtet worden ist. Denn dadurch wird die Zuerkennung des hohen Namens zweifellos als ein Gnadenakt Gottes bezeichnet, was völlig unverständlich wäre, wenn Christus schon von Ewigkeit her seinem Wesen nach der alles überragende Gottessohn gewesen wäre und aus diesem Grunde einen nicht zu bestreitenden Anspruch auf den höchsten Grad der Ehrung ohne weiteres gehabt hätte.

Nach diesen Erwägungen ist es, wie schon bemerkt worden ist, noch nicht ganz ausgeschlossen, daß Paulus einen präexistenten Christus gekannt hat, aber wahrscheinlich ist es nicht, weil die

Präexistenz ohne ein hohes Maß von Herrlichkeit wenig Sinn hat. Dieses Resultat wird jedoch besonders unter Berufung auf den Ausdruck „ἑαυτὸν ἐκένωσε“ mit aller Entschiedenheit angefochten. Man sagt nämlich: Wenn Christus sich selbst entleert hat, so muß er vorher eine Fülle besessen haben; diese Fülle kann nur die μορφὴ θεοῦ gewesen sein; weil er dieselbe aber während seines irdischen Daseins nicht gezeigt hat, so muß er sie vor dieser Zeit zu eigen gehabt und in dem einmaligen Akt der Menschwerdung abgelegt haben; er hat aber freiwillig auf sie verzichtet, um den Wünschen Gottes zu entsprechen. Gegen diese Sätze sollen die nächstfolgenden Ausführungen gerichtet sein.

Wenn die Menschwerdung bei der Kenosis in Frage kommen würde, dann jedenfalls nicht allein. Das lassen die drei Partizipien λαβών, γενόμενος und εὑρεθείς (V. 7) erkennen. Strenggenommen zeigen sie an, daß der Akt der Entäußerung überhaupt erst nach vollzogener Menschwerdung begonnen hat, da das Partizipium des Aoristes regelmäßig die Nebenhandlung als eine solche charakterisiert, die der Haupthandlung vorausgegangen ist. Nun ist es aber nicht angängig, das an ἐταπείνωσε angeschlossene Partizipium γενόμενος in diesem Sinne zu fassen; daher muß man allerdings auch bei den zuerst genannten Partizipien von der Anwendung der strengen Regel absehen. Das berechtigt jedoch noch lange nicht zu der den obigen Sätzen zugrunde liegenden Übersetzung, die sich in die Formel bringen läßt: Christus entleerte sich, indem oder dadurch daß er als gewöhnlicher Mensch in die Welt eintrat. Denn sie würde das Partizipium Präsentis voraussetzen. Soll also der Charakter des Aoristes gewahrt bleiben, so müssen jene Partizipien historische Tatsachen im Auge haben, welche die Behauptung von der Entäußerung erst möglich gemacht haben und sie erhärten sollen. Dabei kann aber die Menschwerdung nicht allein in Betracht kommen, weil die drei Partizipien offenbar auf drei verschiedene Tatsachen hinweisen. Wenn es aber auch gelingen sollte, λαβών und γενόμενος zusammen auf den Akt der Menschwerdung zu beziehen, so würde es doch bei εὑρεθείς nie möglich sein, weil σχῆμα = Haltung nichts mit dem Geburtsakte zu tun hat. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß in

V. 7b auf die Menschwerdung an sich weniger Gewicht fällt, als auf die Menschenähnlichkeit des Geborenen (vgl. ὁμοίωμα ἀνθρώπων und σχῆμα ὡς ἄνθρωπος). Gegen die Behauptung, daß es sich um mehrere Tatsachen handeln müsse, beruft man sich auf den Aorist ἐκένωσε, der andeuten solle, daß sich die Entäußerung in einem einmaligen Akte vollzogen habe. Nun ist es ja gewiß, daß derselbe ein historisches Faktum berichten will; es bleibt jedoch zunächst völlig unentschieden, ob es sich aus mehreren getrennten Akten zusammensetzt oder nicht. Andernfalls müßte man auch behaupten, daß der Aorist ἐταπείνωσε (V. 8) den Gedanken an mehr als einen Akt der Erniedrigung verbiete, während doch der mitfolgende Ausdruck ὑπήκοος μέχρι θανάτου offenbar deren mehrere voraussetzt. Es ist also klar, daß eine Reihe von Vorgängen im Leben Jesu den Apostel bestimmt haben, das ταπεινοῦν als ein historisches Faktum hinzustellen. Damit ist auch entschieden, wie er sämtliche Aoriste in diesem Zusammenhang einschließlich des ἐκένωσε verstanden wissen will.

Mit der obigen Bemerkung, daß es weniger auf die Menschwerdung als auf die Menschenähnlichkeit ankommen könne, ist schon übergeleitet zu der weiteren Behauptung, daß bei der Kenosis die Menschwerdung überhaupt keine Rolle spielen kann. Der Partizipialsatz ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων läßt sich nämlich nicht auf den präexistenten, sondern nur auf den schon menschgewordenen, historischen Christus beziehen, was sich aus folgenden Beobachtungen ergibt. Zunächst ist zu beachten, daß die Größe, welche Christus vor seiner endgültigen Erhöhung besaß, als μορφὴ θεοῦ, d. h. Gestalt oder Erscheinung Gottes bezeichnet wird. Das weist darauf hin, daß Paulus bei dem Vorgang des „ἑαυτὸν ἐκένωσε“ ein Wesen vor Augen hat, das in der Welt der Erscheinungen steht und nicht dem Reich des Unsichtbaren angehört. Ferner darf nicht übersehen werden, daß jener Partizipialsatz Subjektsbestimmung nicht nur zu ἡγήσατο und ἐκένωσε, sondern auch zu ἐταπείνωσε ist; diese drei Verben haben also ein und dasselbe Subjekt. Damit tritt aber der Gegner in Widerspruch, der nicht zu bestreiten wagt, daß bei ἐταπείνωσε nur an den historischen Christus gedacht werden kann, während er behauptet, daß das

Subjekt der beiden anderen Verben der präexistente Christus sein müsse. Neben diesem Subjektswechsel hat er mit einer andern Schwierigkeit zu kämpfen: Er muß nämlich jenem Partizipialsatze in dem letzten Satzgliede, das mit ἐταπείνωσε eingeleitet ist, einen anderen Sinn geben, als derselbe in den von ἡγήσατο und ἐκένωσε bestimmten Satzgliedern gehabt hat, da die μορφὴ θεοῦ nicht mehr äußerliche Herrscherqualitäten umfassen kann, sondern etwa auf einen bestimmten Charakter der Gesinnung beschränkt werden muß. Diesem doppelten Wechsel kann man nur dadurch entgehen und einen einheitlichen Gedanken erzielen, daß man für den ganzen Satz mit all seinen Bestimmungen nur den historischen Christus als Subjekt annimmt. Damit wird die Bedeutung der Menschwerdung hinfällig, sofern es sich um die Kenosis handelt.

Weiter muß aber behauptet werden, daß der historische Christus die μορφὴ θεοῦ gar nicht abgelegt hat. Denn mit dem Ausdrucke „ἑαυτὸν ἐκένωσε" wird nur gesagt, daß er im Besitze dieser μορφὴ das Gegenteil von ἁρπαγμὸς d. h. nicht das Geschäft gewalttätiger Selbstbereicherung betrieben habe. Damit stimmt es auch, daß der Partizipialsatz ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, wie oben schon hervorgehoben ist, Subjektsbestimmung auch zu ἐταπείνωσε ist; mithin war auch noch der am Kreuz Sterbende in göttlicher Gestalt. Das ist um so gewisser, als ὑπάρχων ein Partizipium Präsentis ist, und einem solchen, wie schon bei anderer Gelegenheit betont worden ist, im Griechischen der Charakter der Gleichzeitigkeit mit dem ihm übergeordneten verbum finitum (in diesem Fall ἐταπείνωσε) eignet. Trotz des „μορφὴν δούλου λαβών" dauert das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ in der Tapeinosis bis zum Tod am Kreuz fort. Daß darin kein unlösbarer Widerspruch liegt, bezeugt gerade Paulus am kräftigsten, der wie kein zweiter im Neuen Testament den Tod Christi als Offenbarung Gottes preist.

Obgleich meine eigenen Gründe noch nicht erschöpft sind, will ich an diesem Punkte der Untersuchung die Gründe nachtragen, welche Schlatter[1]) dafür geltend macht, daß Paulus bei dem Partizipialsatze ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων keinen anderen als den historischen Christus im Auge hat, die Menschwerdung nicht der

1) Die Theologie des Neuen Testaments.

Entäußerung gleichsetzt und überhaupt in der Philipperstelle nicht die Präexistenz lehren will. Schlatter macht zunächst darauf aufmerksam, daß die erste Aussage: „Christus machte sich leer“ durch die zweite fortgesetzt werde: „er machte sich niedrig“. So wenig aber das letztere als ein einmaliger Akt vor Jesu Eintritt in die Geschichte von Paulus gedacht sei, sondern als ein beharrender Wille, der seine ganze Lebensführung bis zum Kreuz bestimmt habe, so wenig könne auch das erstere in einem einzigen überirdischen Moment zusammengedrängt vorgestellt werden, sondern müsse als der inwendige Vorgang aufgefaßt werden, der die ganze Geschichte Jesu durchzieht und als fortgesetzte freie Entsagung zu bestimmen ist. Dadurch aber, daß Jesus solche Entsagung geübt hat, sei das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ in keiner Weise beeinträchtigt worden. „Der freie Verzicht hebt den Besitz nicht auf, sondern ordnet seinen Gebrauch.“ Diese Sätze Schlatters nehme ich als eine Ergänzung meiner bisherigen Ausführungen dankbar hin, wenn ich auch einige Zweifel hege, ob man mit den Mitteln der griechischen Grammatik aus dem Aorist ἐταπείνωσε die Vorstellung von einem beharrenden Willen Jesu herleiten kann, so sehr dieselbe auch der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht. Dagegen halte ich die folgenden Gründe Schlatters für durchschlagend und eigne sie mir ohne die geringste Einschränkung an Er schreibt nämlich weiter: „Der ethische Zweck der Stelle führt nicht darauf, daß sich Paulus die Entäußerung Jesu als einen Wesensverlust vorstellt, sondern darauf, daß er an den selbstlosen Verzicht denkt, der das, was Jesus im Verhältnis zum Vater als unverlierbares Eigentum hat, nicht für sich selbst verwertet.“ Ferner hebt Schlatter mit vollem Recht hervor, daß Paulus schwerlich ein unerforschliches Geheimnis, das vor dem menschlichen Leben Jesu steht, benutzt habe, um der Gemeinde in Philippi zu zeigen, worin die Liebe besteht, und was sie tut. Die fraglichen Verse stehen „in festerer Beziehung zu dem sie gestaltenden Zweck, wenn Paulus auch mit der Entäußerung denjenigen Akt beschreibt, den Jesus in den irdischen Verhältnissen vollzieht. Auch für die Gemeinde besteht die Entäußerung, die sie im Gehorsam Jesu zu üben hat, nicht nur in einem einmaligen Entschluß, der eine Veränderung ihres Wesens

hervorriefe, sondern sie ergibt ein beharrliches Verhalten, das die Beziehungen zu den anderen beständig bestimmt."

In einem anderen Punkte, der für die weitere Untersuchung nicht unwichtig ist, befinde ich mich im Gegensatz zu Schlatter[1]). Zu „μορφὴν δούλου λαβών" hat er sich nämlich dahin geäußert, daß derjenige, unter den sich Jesus als Knecht gestellt hat, einzig und allein Gott sein könne, weil eine andere Knechtschaft seine Gottessohnschaft zerstört hätte. Selbstverständlich will ich diese Tatsache an und für sich in keiner Weise anzweifeln, sondern nur behaupten, daß sie Paulus in diesem Zusammenhang nicht hat aussprechen wollen. Die Entäußerung, die Jesus vollzogen hat, ist viel vollständiger gedacht als nur so, daß er zu Gott in das Verhältnis ohnmächtiger Knechtschaft getreten ist, während ihm rechtmäßig die machtvolle Sohnschaft zugestanden hätte. Denn die Ausdrücke μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nicht υἱὸς und δοῦλος, wie bei Schlatter, sondern θεὸς und δοῦλος einander gegenübergestellt werden sollen. Will man aber das Objekt genauer bestimmen, auf welches sich die δουλεία Christi gerichtet hat, so kann es nicht Gott sein; denn die in V. 3 und 4 ausgesprochenen Ermahnungen an die Leser, die durch das Beispiel Christi begründet werden sollen, zielen nicht auf den Gehorsam gegen Gott, sondern auf die Demut der Christen unter sich; einer soll den andern höher achten als sich selbst. Daher kann es sich in diesem Fall auch bei Christus nur darum handeln, daß er seinen Mitmenschen Knechtsdienste erwiesen hat, obgleich er die ihrigen für sich hätte in Anspruch nehmen können. Auch seine Untertänigkeit bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz ist in diesem Zusammenhang auf seine geduldige Unterwerfung unter den Willen seiner Mitmenschen bzw. seiner Feinde zu deuten, die ihn ans Kreuz schlugen, mag auch Paulus an anderen Orten diesen geschichtlichen Vorgang als Gehorsam gegen Gott gepriesen haben. Erst durch diese unerhörte sittliche Leistung, daß der Träger der Gottheit sich zum Sklaven der Menschheit gemacht hat, wird auch die ihm von Gott gewährte unvergleichliche Erhöhung (V. 9 und 10) in vollem Maße gerechtfertigt.

1) Erläuterungen zum Neuen Testament.

Wenn nun aber Paulus hat sagen wollen, daß der geschichtliche Jesus seinen Mitmenschen nicht als gebietender Herr, sondern als bescheidener Diener gegenübergetreten ist, so zieht dies sehr wichtige Konsequenzen nach sich. Damit wird jede Verbindung zwischen den Partizipialsätzen *μορφὴν δούλου λαβών* und *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* aufgehoben. Die an Jesu beobachtete Menschenähnlichkeit hinsichtlich seiner Geburt und seiner ganzen Haltung muß als selbständiges und völlig unabhängiges Kennzeichen seiner Entäußerung neben seiner Knechtsgestalt angesehen werden; insbesondere hat die Menschwerdung nichts mehr mit der Annahme der Knechtsgestalt zu tun und kann daher unmöglich der Gehorsamserweis eines präexistenten Christus sein. Letzteres wird dadurch bestätigt, daß das Partizipium *γενόμενος* (V. 7b) ebenso wie *εὑρεθείς* passive Bedeutung hat und das Vorhandensein eines freien Willens Christi, sofern es sich um die Schaffung seiner Menschheit bzw. Menschenähnlichkeit handelt, gänzlich ausschließt. Diese Anschauung ist ganz und gar im Sinne des Apostels; denn nur so ist es möglich, die Philipperstelle mit den übrigen einschlägigen Stellen seiner Briefe in Einklang zu bringen. Nirgends nämlich ist auch nur die leiseste Andeutung dafür zu finden, daß Jesus sich aus freien Stücken zu seiner Menschwerdung entschlossen habe. Dagegen wird von ihm wie von andern Menschenkindern gesagt, daß er von einem Weibe (Gal. 4, 4) bzw. aus Davids Samen (Röm. 1, 3) geboren worden ist, und stets wird nicht er selbst, sondern Gott als der Urheber seiner Menschwerdung bezeichnet. Mit dieser Feststellung ist der Anschauung von seiner Präexistenz in dem Philipperbrief ebenso wie in den übrigen von Wrede geltend gemachten Stellen der letzte Stützpunkt entzogen. Sie erhält aber geradezu den Todesstoß durch den Nachweis, daß der ganze Satzteil *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, welcher die Wurzel alles Übels an dieser Stelle ist, ein späteres Einschiebsel von fremder Hand ist. Dieser Nachweis soll aus Zweckmäßigkeitsgründen erst in dem Abschnitt „Die Menschheit Jesu“ geführt werden.

Wenn es nun auch nach den bisherigen Ausführungen als

feſtſtehend gelten kann, daß der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ſich nur auf den geſchichtlichen Jeſus beziehen kann, ſo bleibt doch noch immer fraglich, worin die μορφὴ θεοῦ beſtanden hat, und von welchem Zeitpunkt an Jeſus ſie beſeſſen hat, ob er ſie bei ſeiner Geburt mitbekommen oder ſpäter vielleicht ſelbſt erworben hat. Nun gibt Wrede zu, daß in den pauliniſchen Schriften von einer Zeugung Chriſti durch Gott im Sinne von Luk. 1, 34 ff. nicht die Rede iſt. Dieſes Schweigen hat jedoch, wie Schlatter[1]) richtig bemerkt, an und für ſich noch keine volle Beweiskraft. Dagegen geht dieſer zu weit, wenn er die Annahme für phantaſtiſch hält, daß Lukas eine andere Chriſtologie zum Ausdruck gebracht habe, als er ſie im Verkehr mit Paulus gewonnen hat. Denn Lukas iſt nach ſeinem eigenen Zeugnis in der Einleitung zu ſeinem Evangelium, die auch für ſeine Apoſtelgeſchichte Gültigkeit hat, in ſeiner Darſtellung mehreren Überlieferungen gefolgt und hat ſich nicht auf die Wiedergabe deſſen beſchränken wollen, was er im Umgang mit Paulus gehört hat. So finden wir denn auch tatſächlich in ſeinen Schriften verſchiedene chriſtologiſche Anſchauungen, die nicht miteinander im Einklang ſtehen. Welche von ihnen die ſpezifiſch pauliniſche iſt, läßt ſich daher auch nur nach einer genaueren Prüfung der Ausſagen des Lukas entſcheiden. Neben der bekannten Anſchauung, daß Jeſus in außergewöhnlicher Weiſe vom Geiſte Gottes gezeugt worden iſt (Luk. 1, 34 ff.) und ſchon als Kind in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott geſtanden hat (Luk. 2, 49), kennt er die andere, daß er erſt in ſpäteren Jahren, und zwar bei ſeiner Taufe, durch den Empfang des heiligen Geiſtes in engere Verbindung zu Gott getreten iſt; nach dieſem Vorgang nämlich iſt er voll des heiligen Geiſtes (4, 1) und kann als der Sohn Gottes gelten (3, 22). Daß dieſe beiden Anſchauungen nichts miteinander zu tun haben, ergibt ſich aus der Kolliſion, in welche ſie miteinander treten. Nach Kap. 1, 15 iſt nämlich Johannes der Täufer ſchon im Mutterleibe mit dem heiligen Geiſt erfüllt worden und würde daher im Hinblick auf 4, 1 vor Chriſtus bevorzugt erſcheinen, was ſelbſtverſtändlich nicht behauptet werden ſoll. Daraus geht klar hervor,

1) Die Theologie des Neuen Teſtaments.

daß die Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Christi, durch welche diejenige von der Geisteserfüllung des Johannes überboten werden soll, mit dieser aufs engste zu verbinden, aber von der andern christologischen Anschauung scharf zu scheiden ist, deren Ausgangspunkt die Taufe Christi ist. In der Apostelgeschichte aber tritt uns deutlich eine dritte Anschauung entgegen. Dieselbe ist zunächst dadurch bemerkenswert, daß sie mit der davidischen Abkunft Jesu vollen Ernst macht; er ist aus dem Samen Davids (Apg. 13, 23), ja eine Frucht seiner Lende (2, 30). Namentlich die letzte Äußerung verträgt sich nicht mit der Anschauung von seiner übernatürlichen Zeugung, da die Jungfrau Maria nach der Darstellung des Evangeliums nicht davidischer Abkunft gewesen sein kann, dagegen zur Sicherstellung der Abstammung Jesu von David geflissentlich hervorgehoben wird, daß Joseph aus dem Geschlechte Davids war (Luk. 1, 27; 2, 4; 3, 23 ff.). Ferner ist zu beachten, daß Jesus (Apg. 4, 27. 30) geradeso wie David (Apg. 4, 25) παῖς θεοῦ genannt wird, und zwar in einem und demselben Gedankenzusammenhang, so daß an einer beabsichtigten Gleichstellung beider nicht zu zweifeln ist. Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß παῖς θεοῦ nicht ohne weiteres υἱὸς θεοῦ bedeutet, so darf man es doch anderseits nicht einfach mit δοῦλος θεοῦ identifizieren, da in dem gleichen Zusammenhang die Glieder der christlichen Gemeinde im Unterschied von Jesus und David sich selbst als δοῦλοι θεοῦ (Apg. 4, 29) bezeichnen. Es werden jedoch die beiden παῖδες θεοῦ in der Apostelgeschichte keineswegs als völlig gleichartig hingestellt, aber das Unterscheidungsmerkmal wird nicht in ihrer Geburt, sondern in ihrem Zustand nach dem Tode gefunden. David ist im Grabe geblieben und hat die Verwesung gesehen, während Jesus von den Toten auferweckt worden ist (2, 29—32; 13, 36 und 37). Überhaupt ist die Tatsache beachtenswert, daß nach der Darstellung der Apostelgeschichte in der apostolischen Verkündigung niemals etwas von einer eigenartigen Geburt Christi laut wird, dagegen immer wieder die Auferweckung von den Toten als sein besonderer Vorzug gepriesen wird (2, 24; 3, 15. 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30). Ja es wird sogar klar ausgesprochen, daß ihn Gott

erſt durch die mit der Auferweckung eingeleitete Erhöhung zu dem κύριος und Χριστὸς gemacht hat (2, 26). Die von all dieſen Beobachtungen aufgedrängte Vermutung, daß ſeine einzigartige Gottesſohnſchaft ausſchließlich mit ſeiner Auferweckung begründet werden ſoll, wird endlich zur Gewißheit erhoben durch den ſehr bemerkenswerten Umſtand, daß Kap. 13, 33 das Pſalmwort: „Du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget“ in Verbindung mit der Auferweckung Jeſu von den Toten auftritt. Seine Auferweckung durch Gott hat alſo die Bedeutung einer Zeugung durch Gott. Allerdings war Gott ſchon vorher mit ihm und wirkte durch ihn; er hatte ihn mit ſeinem heiligen Geiſt und Kraft geſalbt, ſo daß er imſtande war, die vom Teufel Geknechteten zu heilen und andere wohltätige Zeichen und Wunder zu tun (2, 22; 10, 38); derartiges konnte aber auch von anderen gottbegnadeten Männern gerühmt werden, ſo daß die Annahme nicht erſchüttert wird, daß Jeſus erſt mit der Auferſtehung und der nachfolgenden weiteren Erhöhung in den Himmel die Würde des Gottesſohns erlangt hat. Fragt man aber danach, was Gott beſtimmt haben mag, ihn in dieſer Weiſe auszuzeichnen, ſo iſt es nach der Apoſtelgeſchichte ſeine ſündloſe Heiligkeit und Gerechtigkeit (3, 15; 7, 52; 13, 28; 22, 14), deren Vorhandenſein nur die blinde Maſſe des jüdiſchen Volkes beſtreiten konnte. Dieſe ſittlichen Vorzüge aber könnten zuſammen mit ſeiner Wunderkraft als die μορφὴ θεοῦ bezeichnet werden, die ihm als hiſtoriſcher Perſönlichkeit eigen war.

Nach dieſen Feſtſtellungen können wir der Frage näher treten, welche von den drei chriſtologiſchen Anſchauungen, die ſich bei Lukas finden, als die ſpezifiſch pauliniſche zu gelten hat. Die Antwort wird uns wider Erwarten leicht gemacht, da Lukas ſelbſt, der beſte Zeuge für die Lehrweiſe des Apoſtels neben deſſen eigenen Schriften, ſie gegeben hat. Die oben erwähnte höchſt bemerkenswerte Äußerung, in welcher Auferweckung und Zeugung Chriſti durch Gott einander gleichgeſetzt werden, hat er Paulus zugeſchrieben; ſie gehört einer Rede an, die dieſer in Antiochia gehalten hat. Das iſt gewiß nicht zufällig; jedenfalls wird es nicht gelingen, das Gegenteil zu beweiſen. Wenn man alſo nicht gegen

Lukas den Vorwurf erheben will, daß er den Apostel mißverstanden oder ihm Worte in den Mund gelegt habe, die er nie gesprochen hat, so muß man behaupten, daß die undogmatische und widerspruchsfreie christologische Anschauung der Apostelgeschichte auch diejenige des Apostels Paulus ist, zumal der übrige Inhalt seiner Rede in Antiochia mit derselben in vollem Einklang steht. Diese Behauptung würde nur dann hinfällig werden, wenn sie in Widerspruch stände mit den eigenen Aussagen des Apostels in seinen Briefen. Dies ist jedoch nicht der Fall, wie uns eine kurze Erinnerung an die wichtigsten Ergebnisse der bisherigen Untersuchung lehrt. Die Präexistenz Christi ist Paulus nicht bekannt, dagegen lehrt er, daß Jesus nach seinem Tode zum Sohne Gottes erhöht worden ist. Ebenso weiß er nichts von einer göttlichen Natur, die Jesus bei seiner Menschwerdung abgelegt hätte, wohl aber von einer göttlichen Gestalt, die er in all seiner Niedrigkeit besessen hat. Welcher Art sie gewesen ist, ist aus den besprochenen Stellen nicht zu erkennen. Es bedarf jedoch keines weiteren Nachweises, daß Jesus für Paulus nicht nur ein Werkzeug, sondern auch das Ebenbild Gottes war, das uns dessen Liebe und Gerechtigkeit, ja ganze Herrlichkeit erkennen läßt. Man geht daher nicht fehl, wenn man annimmt, daß nach der Ansicht des Paulus die Heiligkeit, von welcher die Apostelgeschichte berichtet, zu der μορφὴ θεοῦ gehört, welche Jesu eigen war. Ob der Apostel außerdem noch die Kraft, Wunder zu verrichten, dazu gerechnet hat, mag dahingestellt bleiben, weil ihm die sittlichen Qualitäten, zusammengefaßt in dem Begriff der Heiligkeit, zweifellos die Hauptsache waren, wie aus Röm. 1, 4 deutlich zu erkennen ist. Diese Stelle ist überhaupt die kräftigste Bestätigung der obigen Behauptung. Nachdem Paulus ebenso wie die Apostelgeschichte betont hat, daß Jesus seiner menschlichen Erscheinung nach aus dem Samen Davids hervorgegangen ist, fährt er ganz in ihrem Sinne fort: „Er ist auf machtvolle Weise zum Sohne Gottes eingesetzt nach Maßgabe des Geistes der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten.“ Daraus geht klar hervor: 1) Wenn Jesus zum Sohne Gottes eingesetzt worden ist, so ist er es vorher noch nicht wirklich gewesen; günstigstenfalls hat ihn Gott vorher

dazu ausersehen. 2) Hätte Jesus in seinem ganzen irdischen Wandel einen anderen als den Geist der Heiligkeit gezeigt, so wäre er dieser Erhöhung nicht teilhaftig geworden, mit andern Worten, seine μορφὴ θεοῦ war die Vorbedingung seiner υἱότης θεοῦ. Die Richtigkeit dieser Folgerung steht außer Zweifel, da πνεῦμα ἁγιωσύνης im Unterschied von πνεῦμα ἅγιον nicht auf die gottgeschenkte Gabe, sondern auf das gottgewollte sittliche Ringen hinweist. 3) Die Gottessohnschaft hat Jesus ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν erlangt; aus der Tatsache, daß Gott ihn und keinen andern von den Toten auferweckt hat, ist sie hervorgegangen; sie folgt nicht nur auf dieselbe, sondern wurzelt auch in ihr. — Deutlicher, als es in dieser Römerstelle geschehen ist, konnte Paulus kaum zum Ausdruck bringen, daß ihm die Vorstellung von einem präexistenten, gottgleichen Christus völlig fremd ist. Daher ist es ihm auch nie eingefallen, Jesu Menschwerdung als das Wunder der Wunder hinzustellen, wie Wrede behauptet; dagegen hat er bekanntlich stets seiner wunderbaren Auferweckung grundlegende Bedeutung zugeschrieben. Kurz, sein Gottessohn ist nicht ewig gewesen, sondern erst durch Erhöhung geworden.

3. Die Menschheit Jesu.

Die Ergebnisse unsrer Untersuchung über die Gottessohnschaft Christi sind derartig, daß sie der Annahme, Paulus habe Jesum von Nazareth für einen echten Menschen gehalten, nicht im Wege stehen, sondern sie geradezu fordern. Wrede aber meint unter Berufung auf Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7^{b} das Gegenteil behaupten zu können, wo klar zum Ausdruck gebracht sei, daß Jesus nur in der Gestalt oder im Bilde eines Menschen aufgetreten sei. Die Menschheit sei ihm also eigentlich etwas Fremdes gewesen, ein Bettlergewand, das der himmlische Königssohn für eine Weile übergeworfen habe, um es wieder abzustreifen. Was zunächst die Römerstelle betrifft, so darf nicht außer acht gelassen werden, daß die nähere Bestimmung der σὰρξ durch ἁμαρτίας offenbar für Paulus der Grund gewesen ist, in diesem Fall von einer bloßen Ähnlichkeit Jesu zu reden. Denn dieser Genetiv hat ihn an die Tatsache erinnert, daß Jesus im Unterschied von anderen Men-

ſchen den Verſuchungen des Fleiſches nicht erlegen, ſondern ſündlos geblieben iſt. Daher war es ihm unmöglich, ſich eines Ausdrucks zu bedienen, der die völlige Gleichheit ausſprach. Er will jedoch keineswegs behaupten, daß Jeſus bei ſeiner Geburt mit einer anderen als der allen Menſchen eigentümlichen σὰρξ ausgeſtattet geweſen ſei. Sonſt würde er nicht an anderen Orten, z. B. Röm. 1, 3 oder Gal. 4, 4, ohne irgendwelche Einſchränkung haben ſchreiben können, daß Jeſus κατὰ σάρκα aus dem Samen Davids bzw. von einem Weibe geboren ſei, was die Möglichkeit einer nur teilweiſen oder ſcheinbaren Menſchengleichheit ausſchließt. Andernfalls könnte auch die Sündloſigkeit desſelben nicht in vollem Maße als eine ſittliche Leiſtung gewertet werden. Das tut aber Paulus ganz zweifellos, wenn er z. B. Röm. 5, 19 von Jeſu verdienſtlichem Gehorſam ſpricht. Bei Phil. 2, 7 b liegt aber die Sache anders. Hier kann es ſich nach aller Urteil, auch derer, welche die Präexiſtenz behaupten, nur darum handeln, daß Chriſtus die allgemein menſchliche Natur beſeſſen hat ohne irgendwelche Rückſicht auf ſein von anderen Menſchen verſchiedenes ſittliches Verhalten. Wenn trotzdem hier nur von ὁμοίωμα und σχῆμα in offenbarem Gegenſatz zu voller Weſensgleichheit geredet wird und Paulus das Wort ὁμοίωμα nie anders als im Sinne bloßer Ähnlichkeit gebraucht (vgl. im Römerbrief außer 8, 3 noch 1, 23; 5, 14; 6, 5), ſo ſcheint in der Tat Wredes Meinung in dieſem Fall begründet zu ſein. Anderſeits iſt aber die Echtheit der Menſchheit Jeſu nach den bisherigen und noch folgenden Ergebniſſen unſrer Unterſuchung ſo ſicher eine pauliniſche Vorſtellung, daß man eher die Echtheit von Phil. 2, 7 b anzweifeln muß, als Wrede recht geben kann. Und in der Tat ſpricht auch ſonſt manches gegen die Echtheit dieſes Versteils. 1) Er ſtört die Gleichmäßigkeit des Satzgefüges. Es entſprechen ſich nämlich ἐκένωσε λαβών und ἐταπείνωσε γενόμενος aufs beſte. Zwiſchen ſie ſchiebt ſich aber jener Partizipialſatz ein, ohne daß man mit zweifelloſer Sicherheit ſagen kann, wohin er gehören ſoll, ob zu ἐκένωσε oder zu ἐταπείνωσε. Einige Textkritiker teilen ihn, indem ſie hinter ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ein Komma oder Semikolon ſetzen, ſo daß die erſte Hälfte zu ἐκένωσε, die zweite

aber zu ἐταπείνωσε gezogen werden muß. Dieser Vorschlag verrät deutlich die Empfindung, daß der ganze Versteil störend wirkt; aber gebessert wird dadurch nichts. 2) Nach früheren Ausführungen enthält der fragliche Partizipialsatz keine Aussage über den Vollzug der Menschwerdung Christi, geschweige über seine freie Entschließung dazu, sondern lediglich eine solche über seine Menschenähnlichkeit. Dabei handelt es sich um ein Urteil, das seine Mitmenschen über ihn gefällt haben, während in dem koordinierten Satzteil μορφὴν δούλου λαβών und in dem übrigen Zusammenhang von einer eigentümlichen Selbsttätigkeit Jesu die Rede ist. Es erweist sich also der ganze Inhalt jenes Satzes als fremdartig und unpassend. 3) Als Kennzeichen des kenotischen Zustandes werden nacheinander a) Knechtsstellung, b) angeborene und c) in der Haltung hervorgetretene Menschenähnlichkeit genannt. Das ist offenbar ein wenig geordnete Reihe. In Wirklichkeit gehen b und c zeitlich dem a voraus, anderseits stehen sie sachlich so weit hinter ihm zurück, daß sie neben ihm alle Bedeutung verlieren. 4) Man geht gewiß nicht fehl in der Annahme, daß der Apostel in Vers 7 u. 8 eine Stufenleiter der Selbsterniedrigung Christi herstellen will; ausgehend von der Knechtsgestalt läßt er ihn in seinem Gehorsam bis zum Tod am Kreuz herunterſteigen. Dieser schöne Gedankenfortschritt wird unterbrochen und zerstört durch den Satz von der Menschenähnlichkeit, der sich außerdem seinem ganzen Sinne nach (vgl. 2) überhaupt nicht dazu eignet, eine Stufe in dem Gedankengang zu bilden. 5) Dieser Satz steht auch in gar keiner Beziehung zu der Ermahnung zur Demut, die den ganzen Abschnitt beherrscht, da Jesus selbst nicht das geringste dazu beigetragen hat, daß er in der Niedrigkeit der Menschenähnlichkeit geboren wurde und einherging. 6) Die Betonung seiner bloßen Menschenähnlichkeit im Gegensatz zu der vollen Menschheit ist nicht nur nicht geeignet, jener Ermahnung Nachdruck zu verleihen, sondern muß sogar ihren Ernst in bedenklicher Weise abschwächen. Der Wert aller sittlichen Leistungen Jesu und damit die Bedeutung seines Vorbildes für uns wird dadurch überhaupt in Frage gestellt, was ganz gewiß nicht im Sinne des Apostels gelegen hat. — Kurz, alles deutet darauf hin, daß wir es bei Phil. 2, 7^{b} mit

einer nicht von Paulus stammenden Glosse zu tun haben, die von der falschen Voraussetzung ausgeht, daß der präexistente Christus das Subjekt des regierenden Satzes sei, und daher bemüht ist, durch die völlig mißlungene Umschreibung des „μορφὴν δούλου λαβών“ die schlichte Geburt Christi zu einem großartigen Akt seiner Entäußerung zu stempeln. So erklären sich auch die auffallenden Ausdrücke ὁμοίωμα und σχῆμα, die mit Nachdruck hervorheben: Christus war nicht wahrhaftiger Mensch, sondern menschgewordener Gottessohn.

Trotz des Nachweises, daß diese Philipperstelle ebensowenig wie jene Römerstelle die wahre Menschheit Jesu in Frage stellen können, würde Wrede seine These aufrecht erhalten. Denn obschon er nicht leugnet, daß Paulus im Interesse der Erlösung der Menschen auf die Realität der Menschheit Jesu alles Gewicht legt, und obschon er auch zugeben will, daß Jesus nach des Apostels Meinung menschliche Eltern und infolge davon einen fleischlichen Leib besessen hat, so behauptet er doch, daß seine Menschheit nur schattenhaft, aber nicht wirklich erscheine. Er vermißt nämlich an dem paulinischen Christus weitere konkrete menschliche Züge; derselbe denke, fühle und wolle wohl im allgemeinen nach Menschenart, aber er trage nicht den Charakter einer menschlichen Individualität oder Persönlichkeit. Nun wird man Wrede ohne weiteres zugestehen müssen, daß des Apostels Äußerungen über Jesus oft genug reichlich abstrakt klingen, und insbesondere kein einzelner Vorgang aus seinem Leben, abgesehen von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23—25), in der anschaulichen Weise der Evangelisten erzählt wird. Das hat aber andere Ursachen als die, welche Wrede voraussetzt. Wenn er selbst zugibt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach Paulus nie in persönliche Berührung mit Jesus gekommen ist und vermutlich auch nicht viel von ihm im Umgang mit den Urapostеln gehört hat, so war es kaum anders möglich, als daß er vom Leben Jesu mehr einen Gesamteindruck als eine Fülle einzelner Züge besessen hat. Aber wenn er auch seine Geschichte bis ins einzelne gekannt hätte, so würde sich doch wohl immer seine offenbare Vorliebe für begriffliches Denken geltend gemacht haben, die durch seine Ausbildung in der Schule der

Rabbiner einseitig gepflegt worden war. Insbesondere beschäftigte ihn das schwierige Problem des Kreuzestodes, der ihm vor dem bekannten Ereignis bei Damaskus wie allen seinen Volksgenossen als ein Gottesgericht erschienen war und selbst die treuesten Jünger Jesu in ihrem Glauben an seine Messianität erschüttert hatte. Weil geradezu der Fortbestand des Christentums gefährdet blieb, solange dies Problem keine befriedigende Lösung gefunden hatte, so hat Paulus nach seiner Bekehrung sein Denken vornehmlich darauf konzentriert und seine Gedanken darüber in den Mittelpunkt seines Zeugnisses von Jesu gestellt. So finden wir denn auch in seinen Schriften, daß der Tod Jesu bevorzugt und an ihn eine Fülle abstrakter Erwägungen geknüpft ist, während die übrigen Seiten seines Lebens mehr oder weniger im Hintergrunde bleiben. Endlich darf man den Zweck nicht außer acht lassen, den der Apostel mit seinen Briefen verfolgte. Er schrieb ja nicht an solche, die noch nichts von Jesu wußten, sondern wollte christlichen Gemeinden oder einzelnen Christen Belehrung, Trost und Ermahnung zukommen lassen auf Grund dessen, was ihnen von ihm schon bekannt war; er brauchte daher nur andeutungsweise von seinem Leben zu reden. Seine Briefe sind also Predigten zu vergleichen, wie sie heutzutage regelmäßig innerhalb der Christenheit gehalten werden, welche eine gute Kenntnis der Geschichte Jesu voraussetzen und nur dann und wann ausdrückliche Erinnerungen an sie enthalten. Kurz, das Schweigen des Apostels und die Art seines Redens sind anders zu deuten, als es Wrede tut.

Mögen nun aber auch die Äußerungen über Jesu irdisches Leben und Wirken noch so spärlich und abgeblaßt sein, so zeigen sie uns doch eine scharf ausgeprägte Persönlichkeit. Vor allem hat sich der paulinische Jesus ein klares Lebensziel gesteckt; er wollte, wie Gal. 1, 4 bezeugt, uns von der gegenwärtigen bösen Welt befreien. Das hat er, wie aus anderen Stellen hervorgeht, durch Beseitigung der Macht der Sünde und des Druckes des Gesetzes, bzw. durch Herstellung eines Kindschaftsverhältnisses zwischen Mensch und Gott erstrebt. Sein Werk aber richtete er aus in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes (Gal. 1, 4) und mit der größten Selbstlosigkeit. An Zeugnissen für das letztere

ist kein Mangel: die eigene Ehre suchte er nicht (Röm. 15, 3), sondern diente seinen Mitmenschen in aller Demut (Phil. 2, 7. 8); sanftmütig trug er ihre Schwächen und Kränkungen (2 Kor. 10, 1. Gal. 6, 2. Röm. 15, 1—3. Kol. 3, 13) und schreckte nicht davor zurück, zu ihren Gunsten sich ganz aufzuopfern (Gal. 1, 4; 2, 20); seine Liebe kannte überhaupt keine Grenzen; sie umfaßte alle, auch die Gottlosen (2 Kor. 5, 15. Röm. 5, 6). Das alles hätte er aber ohne ein ungewöhnliches Gottvertrauen nicht durchführen können; tatsächlich schreibt ihm Paulus πίστις zu und würdigt dieselbe als gottgefällige Gerechtigkeit (vgl. meine in dieser Zeitschrift früher veröffentlichten Aufsätze: Jahrg. 1906, Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus, und Jahrg. 1907, Zur Erklärung von Röm. 3, 21—26). Jesus hört aber nicht auf, eine Persönlichkeit zu sein, mögen auch einzelne Ausdrücke den Anschein erwecken, als ob er ein willenloses Werkzeug in der Hand Gottes gewesen sei. Denn wenn es heißt, daß Gott uns durch ihn seine verzeihende Liebe kundgetan hat (Röm. 5, 8; 8, 39. 2 Kor. 5, 18. 19), so erklärt sich dies aus der Betrachtungsweise des frommen Gemüts, das alles, was Propheten und andere Diener Gottes tun, als Gottes eigenes Wirken preist. Oder wenn es heißt, daß Gott Jesum für uns zur Sünde gemacht hat (2 Kor. 5, 21), so soll damit nur erklärt werden, wie es kam, daß der Gerechteste mehr als andere leiden mußte; seine sittliche Leistung wird jedoch dadurch in keiner Weise in Frage gestellt, daß ihn Gott gewürdigt hat, für andere das Opferlamm zu sein und ihre Schuld zu büßen. Ebensowenig wird der Charakter seiner menschlichen Persönlichkeit dadurch verwischt, daß er ein Ebenbild Gottes in höherem Sinne als andere Menschen genannt wird. Denn dabei hat der Apostel nicht die ursprüngliche Ausstattung seines Wesens im Sinne, sondern etwas, das er durch die von ihm mit andauerndem Fleiß und Erfolg geübte Heiligung erworben hat; nach Röm. 5, 12ff. ist allerdings der „Mensch" Jesus Christus hinsichtlich seiner Rechtbeschaffenheit von dem ersten Menschen verschieden gewesen, aber er hat diesen Vorzug nur durch seinen gegen Gott bewiesenen Gehorsam erlangt. Kein Gehorsam aber, am allerwenigsten ein solcher, der so tadellos war wie der seinige

(2 Kor. 5, 21) und auch vor dem qual- und ſchmachvollen und dazu gänzlich unverſchuldeten Tode am Kreuz nicht haltmachte, iſt ohne ſchwere Kämpfe gegen den eigenen Willen denkbar. Aus ſolchen Kämpfen iſt es auch nur zu erklären, daß die menſchliche σάρξ, die Jeſu eigen war, bei ihm nicht wie bei anderen Menſchen zu der σὰρξ ἁμαρτίας ausgewachſen, ſondern ihr immer nur ähnlich geblieben iſt (Röm. 8, 3). Wenn aber Paulus ſeine inneren Kämpfe nicht geſchildert hat, ſo iſt es wohl hauptſächlich aus dem Grunde nicht geſchehen, weil ihm ſein Herr als einer vor Augen ſteht, der überwunden und vollendet hat. Doch fehlt es nicht ganz an Andeutungen, daß ſich auch bei ihm die Unterdrückung der Regungen der σάρξ nicht ohne Anſtrengung vollzogen hat. Röm. 8, 17 wird von Leiden Chriſti geredet, welche nach den vorangegangenen Verſen in dem Abtöten des Fleiſchesleibes beſtanden haben müſſen. Ebenſo iſt auf Grund von Gal. 5, 24 anzunehmen, daß er ſeinen Jüngern nicht nur in der Bekämpfung des Fleiſches vorangegangen iſt, ſondern dabei auch Empfindungen wie bei einer Kreuzigung gehabt hat. Demnach laſſen ſich in den pauliniſchen Schriften auch Spuren von dem Werden der ſittlichen Perſönlichkeit Jeſu entdecken.

Den Gipfel ſeiner Demut und Liebe, ſowie aller ſeiner ſittlichen Leiſtungen hat er nach pauliniſcher Anſchauung in ſeinem Kreuzestod erſtiegen. Tiefer nämlich konnte er ſich ſelbſt nicht erniedrigen als dadurch, daß er ſich ans Kreuz ſchlagen ließ (Phil. 2, 8), und größere Liebe konnte er nicht erzeigen, als daß er ſolchen Tod zum Beſten anderer erlitt (Gal. 2, 20). Fraglos aber waren dieſe Leiſtungen in den Augen des Apoſtels unübertreffliche ſittliche Großtaten. Denn ſonſt hätte er nicht von einer überſchwenglichen Belohnung der Demut Jeſu durch Gott geredet und wäre auch ſelbſt nicht von der Macht ſeiner Liebe überwältigt und zu völliger Hingabe ſeines eigenen Lebens an ihn beſtimmt worden. Eine weitere Stelle, die den Tod Jeſu als höchſte Äußerung ſittlicher Geſinnung erkennen läßt, iſt Röm. 6, 10: „Was Jeſus geſtorben iſt, das iſt er der Sünde geſtorben; was er aber lebt, das lebt er Gott“ (ἐφάπαξ iſt unberückſichtigt geblieben, weil es nicht nur von untergeordneter Be-

deutung ist, sondern auch in den ganzen Zusammenhang nicht hineinpaßt; denn der Gedanke an das einmalige Versöhnungsopfer Christi ist ganz ausgeschlossen; vielleicht handelt es sich um eine spätere, wenig überlegte Eintragung in Erinnerung an Hebr. 7, 27; 9, 12; 10, 10). Diese Worte wollen selbstverständlich nicht behaupten, daß es eine Zeit gegeben habe, in welcher Jesus nicht Gott, sondern der Sünde gelebt hat. Ihr Sinn kann nur der sein, daß sich in seinem Tode ein völliger und endgültiger Bruch mit der Sünde vollzogen habe; mit anderen Worten: wenn es bisher noch nicht festgestanden hätte, daß er für die Reize der Sünde unzugänglich war, so wurde es durch seinen Tod außer Zweifel gesetzt; denn eine schwerere Versuchung, im Gegensatz zu Gottes Willen auf den eigenen Vorteil Bedacht zu nehmen, konnte es für ihn nicht geben als die, welche ihm sein Sterben bereitete. Wie aber Wrede angesichts solcher Äußerungen, besonders der anerkannt unzweideutigen in Phil. 2, 8 und Gal. 2, 20, behaupten kann, der Tod Jesu sei für Paulus überhaupt nicht die sittliche Tat eines Menschen (S. 85), ist mir unbegreiflich. An dem Faktum seines Todes war dem Apostel wenig gelegen, alles dagegen an seiner sittlichen Bestimmtheit. Denn erst durch sie konnte die Vorstellung von dem sterbenden Messias von allem Anstößigen, das sie für ihn hatte, befreit und geradezu der Mittelpunkt seines Glaubens werden.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß Paulus ein Nachahmer Jesu sein wollte (1 Kor. 11, 1) und alles aufbot, daß derselbe wie in anderen so auch in ihm selbst Gestalt gewinne (Gal. 4, 19). Jesus muß also in seinen Augen eine sittliche Größe mit ausgeprägtem Charakter gewesen sein. Die Richtigkeit dieses Schlusses würde nur dann angezweifelt werden können, wenn der Apostel der Meinung gewesen wäre, daß man Christus auf einem anderen Wege als dem des sittlichen Strebens näher kommen könne, d. h. wenn Wrede und andere recht hätten, die behaupten, daß er den Sakramenten eine magische Wirkung zuschrieben habe. Diese Meinung steht jedoch auf zwei sehr schwachen Füßen: 1) Es ist nicht erwiesen, daß der Apostel an der Taufe zugunsten Verstorbener keinen Anstoß nimmt, sondern nur,

daß er aus diesem Brauch einen Beweis für die Auferstehung herleitet. Es kommt aber vor, daß ein Anwalt zur Erreichung eines bestimmten Zwecks sich vorübergehend auf einen Standpunkt stellt, den er selbst nicht für richtig hält. Eine solche Handlungsweise wäre auf sittlichem Boden gewiß sehr anfechtbar, aber bei einem rabbinisch geschulten Mann, wie es Paulus war, zu entschuldigen; 2) ebensowenig steht es fest, daß Paulus Krankheit und Tod als magische Wirkungen eines unwürdigen Abendmahlsgenusses behauptet. Diese Strafen können ebensogut einem jedesmaligen Gerichtsbeschluß Gottes entspringen und durch denselben vermittelt gedacht sein. — Weil aber in diesen beiden Fällen die Beweisführung nicht gelingt, so läßt sich auch sonst die Annahme von magischen Vorstellungen des Apostels auf diesem Gebiet nicht aufrecht erhalten. Paulus war durch und durch ethisch gerichtet und hat die innerliche Vereinigung mit Christus auf dem mühsamen Wege sittlicher Erneuerung im Sinne desselben zu erreichen gesucht. So ernstlich hat er sich darum bemüht, daß das Bild seines Meisters sich in seinem Lieben und Hassen, seinem Kämpfen und Leiden, seinem Glauben und Hoffen deutlich widerspiegelt. Was wir aber in diesem Spiegel sehen, ist wieder nicht ein blasses Ideal ohne wirkliches Leben, sondern eine konkrete Erscheinung mit höchster menschlicher Aktivität. Kurz, Jesus war für Paulus ein wahrer Mensch und, was er an überragender Größe auf Erden besaß, war sittlicher Art und mühsam erkämpft; nicht einmal von außergewöhnlichen Kräften zur Ausrichtung von Wundern ist die Rede.

4. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die paulinische Theologie und Frömmigkeit.

Wrede bestreitet, daß der irdische Jesus für das Denken und Leben des Paulus bestimmend gewesen sei. Diese Bedeutung soll der himmlische Christus gehabt haben. Soll nun dieser Behauptung überhaupt ein gewisses Recht zuerkannt werden können, so muß sie auf den im eigentlichen Sinn erhöhten Christus beschränkt werden, nachdem wir uns überzeugt haben, daß Paulus weder die Präexistenz kennt, noch dem Doketismus huldigt. Aber

auch in dieser Beschränkung ist sie nicht zutreffend. Allerdings steht fest, daß die Tatsache der Erhöhung Jesu, die mit seiner Auferweckung eingeleitet worden ist, für die gesamte Anschauungswelt des Apostels von grundlegender Bedeutung gewesen ist; erst durch sie hat das ganze Leben, Leiden und Sterben Jesu für ihn den höchsten Wert erhalten, und ohne sie wäre ihm der christliche Glaube ein leerer Wahn geblieben. Ebensowenig unterliegt es einem Zweifel, daß er sich nach der Vereinigung mit seinem Herrn im Himmel sehnt und von demselben die Hoffnungen für sein eigenes Leben nach dem Tode und für die letzte Zukunft der ganzen Welt abhängig macht. Sonst aber läßt er ihn keineswegs so stark hervortreten, wie es die landläufige Meinung ist. Auch da, wo er sich des charakteristischen Ausdrucks κύριος bedient, hat er keineswegs immer den Erhöhten im Sinn; nur beispielsweise sei auf 1 Kor. 11, 27 hingewiesen, wo der, welcher das Abendmahl einsetzt, ὁ κύριος Ἰησοῦς genannt wird. Ferner ist die beliebte Formel διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, in welcher Christus als Mittler unsers Heils vorgestellt wird, niemals auf den himmlischen Christus zu beziehen, weil nach der Anschauung des Apostels das Mittlerwerk auf Erden vollendet worden ist (vgl. z. B. Röm. 5, 1. 17. 21). Auch der häufige Ausdruck ἐν Χριστῷ ist, wenn nicht in allen, so doch in den meisten Fällen jedenfalls ebensogut auf den historischen wie auf den erhöhten Christus zu deuten. Der Nachweis für diese Behauptung kann in diesem Zusammenhang nicht geführt werden, weil er einen zu breiten Raum einnehmen würde; es sei daher nur daran erinnert, daß es Stellen gibt, wo die Beziehung auf den himmlischen Christus geradezu unmöglich ist: Röm. 3, 24 ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ oder Röm. 8, 39 ἡ ἀγάπη θεοῦ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Nicht einmal in den Fällen, wo von der Gnade unsres Herrn Jesu Christi die Rede ist, braucht man an den Erhöhten zu denken, da in Röm. 5, 15 mit ausdrücklichen Worten dem Menschen Jesus Christus χάρις zugeschrieben wird. Kurz, die Zahl der Stellen in den paulinischen Briefen, in welchen mit zweifelloser Bestimmtheit auf den erhöhten Christus Bezug genommen wird, schrumpft bei strenger Prüfung stark zusammen. Dazu kommt,

daß der Apostel über die gegenwärtige Tätigkeit dieses Christus aus begrei lichen Gründen nichts anderes zu sagen hat, als daß ihm eine Herrscherstellung verliehen worden, ja alles zu Füßen gelegt worden ist (Phil. 2, 10 und 11; 1 Kor. 15, 26), oder daß er Herrlichkeit bei Gott erlangt hat (Röm. 8, 17) und zu seiner Rechten sitzt (Röm. 8, 34). Die einzige konkrete Aussage, nämlich die, daß er für uns eintritt (Röm. 8, 34), verblaßt auch wieder, wenn man, wie mir scheint, Düsterdieck[1]) recht geben muß, der bestreitet, daß seine intercessio vocalis et oralis sei. Nie hat Paulus in seinen Briefen seine Fürsprache in Anspruch genommen, obschon wir ihn manchmal beten hören. Überhaupt hat er kein Gebet an ihn gerichtet; jedenfalls ist auch das eine Mal, wo er es getan haben soll (2 Kor. 12, 8), mehr als zweifelhaft, denn das Wort κύριος beweist an und für sich noch nichts für die Person Christi, da es z. B. nach 1 Kor. 3, 5 in Verbindung mit 3, 10 ebensogut Gott bezeichnen kann; andere Gründe sind aber nicht vorhanden. Auch auf den Ausdruck ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ kann man sich nicht mit durchschlagendem Erfolge berufen, da es nicht auszumachen ist, ob es sich dabei um wirkliches Beten oder nur um ein ehrenvolles Nennen des Herrn Christus handelt; auf keinen Fall spricht die Praxis des Apostels für das erstere. Die Tatsache aber, daß sich bei ihm trotz der höchsten Prädikate, die er dem himmlischen Christus beilegt, kein Gebetsverkehr mit demselben nachweisen läßt, scheint mir ein besonders deutlicher Hinweis darauf zu sein, daß die Gestalt des mit göttlicher Macht und Herrlichkeit ausgestatteten Gottessohns weniger den Mittelpunkt seiner Gedankenwelt und Frömmigkeit gebildet hat, als dies bei solchen Christen der Fall ist, die ihre Gebete statt an den Vater an den Sohn zu richten pflegen.

Man wird daher zu der Behauptung gedrängt, daß bei Paulus der geschichtliche Jesus mehr, als man gewöhnlich meint, im Vordergrunde gestanden hat. Zweifellos hat derselbe von der ersten Stunde an, wo er Genaueres von ihm hörte, nicht nur sein höchstes Interesse erregt, sondern auch einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht; sonst würde er ihn nicht grimmig gehaßt, sondern

1) Zu 1 Joh. 2, 1.

ihm wenig oder gar keine Beachtung geschenkt haben. Als ihm aber bei Damaskus die Augen dafür aufgegangen waren, wie falsch er ihn beurteilt hatte, da hat sich bekanntlich sein glühender Haß in glühende Liebe verwandelt und sein Leben eine ganz neue Richtung eingeschlagen. Offenbar hätte sich jedoch diese Veränderung nicht vollzogen, wenn nicht nach der Erkenntnis, daß der Gestorbene weiterlebe, auch der überwältigende Eindruck des nunmehr richtig erkannten Lebensbildes und Lebenswerkes des Gestorbenen und Auferstandenen sich bei ihm weiterhin geltend gemacht hätte. Wie sehr er tatsächlich unter dem Einfluß der Persönlichkeit des historischen Jesus gestanden hat, davon legen seine Briefe auf Schritt und Tritt Zeugnis ab, wenn auch sein tiefes Ergriffensein von ihr nicht überall gleich stark zum Ausdruck kommt. Man merkt es aber doch an dem großen Eifer, mit dem er seinem erhabenen Vorbild nachstrebt, und in den häufigen Ermahnungen an seine Leser zur Demut, Sanftmut, Geduld und anderen Tugenden, die Jesus ausgezeichnet haben. Am deutlichsten aber tritt seine Ergriffenheit zutage, wenn er Anlaß hat, von seinem Kreuzestode zu reden. Der Gekreuzigte, der ihm einst ein Gegenstand des Abscheus gewesen war, ist ihm nun der Inbegriff alles Hohen und Herrlichen; in ihm sieht er eine Offenbarung von Demut, Liebe, Glauben, Freiheit, wie man sie bisher noch nie in der Welt erlebt hatte. Das Herz wird ihm besonders warm und wallt über vor Dankbarkeit bei der Erinnerung an die bei dieser Gelegenheit von Jesu bewiesene aufopfernde Liebe. Diese Liebe hat ihn gefangen genommen und übt auf ihn einen unwiderstehlichen Zwang und Drang aus (2 Kor. 5, 14); sie, die sich ganz für ihn hingegeben hat, ist die Triebfeder seiner völligen Hingabe an Jesus (Gal. 2, 20). Der Gekreuzigte füllt seine Seele aus; denn ihn bezeichnet er als den ganzen Inhalt seiner Weisheit (1 Kor. 2, 2), und außer ihm hat er nichts zu rühmen (Gal. 6, 14). Wie er ihm selbst stets vor Augen steht, so hat er ihn auch anderen vor die Augen gemalt in seiner bezwingenden Größe (Gal. 3, 1). Es ist daher unleugbar, daß Paulus gleich dem Evangelisten Johannes die Herrlichkeit Jesu voll Gnade und Wahrheit über alles geschätzt hat, auch wenn es ihm wahrscheinlich

nie vergönnt gewesen ist, ihn leibhaftig auf Erden zu sehen. Sein Blick war aber noch mehr als bei jenem auf Jesu inneren Wert gerichtet; jedenfalls scheint es mir kaum denkbar, daß er z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana als eine hervorragende Offenbarung seiner Herrlichkeit gepriesen hätte. Seine ernsten und tiefblickenden Geistesaugen waren dagegen imstande, auch da Herrlichkeit, ja die schönste zu entdecken, wo sie den anderen Aposteln zunächst verborgen geblieben war. Allerdings hatten sie auch ihm erst durch die persönliche Erfahrung von der Auferstehung Jesu geöffnet werden müssen. Diese Erfahrung hat jedoch nicht zur Folge gehabt, daß er die irdische Gestalt desselben hinter seiner himmlischen hätte zurücktreten lassen. Im Gegenteil: abgesehen von dem Glorienschein, den jede Herrscherstellung gewährt, erscheint der erhöhte Christus als ein blasses Abbild des geschichtlichen Jesus. Kurz, das Leben und Wirken des letzteren bilden den bestimmenden Mittelpunkt paulinischer Theologie und Frömmigkeit.

Das Resultat der ganzen Untersuchung gipfelt in der Behauptung, daß Paulus dem Urchristentum viel näher steht, als man heutzutage in weiten Kreisen annimmt. Von einem „zweiten" Evangelium kann bei ihm kaum mehr die Rede sein, wenn man es unterläßt, einige Stellen in seinen Schriften, deren Ursprünglichkeit mehr als zweifelhaft ist, ungebührlich zu pressen und zur Grundlage einer phantastischen Konstruktion paulinischer Theologie zu machen. Man steht daher auch nicht mehr vor dem Rätsel, wie sich das Evangelium des geschichtlichen Jesus in kürzester Zeit in das Evangelium vom ewigen Christus hat verwandeln können; denn wenn die fraglichen Stellen unecht sind, so gewinnt man für diese Entwicklung einen Zeitraum von einem Jahrhundert. Unter diesen Umständen ist es für die theologische Wissenschaft eine lohnende Aufgabe, den überlieferten Text der paulinischen Schriften einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen, und zwar in der Weise, daß man sich auf eine Sichtung des zurzeit vorhandenen handschriftlichen Materials nicht beschränkt.

3.

Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem.

Von

Prof. D. Otto Scheel in Tübingen.

Neuerdings stehen in der Forschung, die mit dem Urchristentum und Altkatholizismus sich beschäftigt, die Fragen, die um das Thema der „Hellenisierung" des Christentums sich gruppieren, nicht im Brennpunkt des Interesses. Zum mindesten beanspruchen sie nicht ein ausschließliches Interesse. Allerdings ist die Forschung hier noch keineswegs zur Ruhe gekommen. Die erweiterten religionsgeschichtlichen Ausblicke haben sogar neues Leben gebracht, den Kampf um das geschichtliche Verständnis wichtiger Glaubensanschauungen des ältesten Christentums zum Teil heftiger werden lassen als bisher und Zweifel an der Zulänglichkeit der Formel von der Hellenisierung des Christentums in verstärktem Maße auftauchen lassen. Doch neben den hiermit verknüpften Fragen, die zeitweilig die protestantische Forschung auf dem Gebiete des ältesten Christentums vornehmlich beschäftigten, ist seit einigen Jahren der nie vergessenen und durch die katholische Forschung stets wachgehaltenen Frage, wie sich Christentum und Kirche geschichtlich zueinander verhalten, größere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Im Zusammenhang damit beginnen aber schon die Linien, die als sicheres Ergebnis der Forschung betrachtet wurden und in neueren Kompendien mit den scheinbar unvermeidlichen Vergröberungen und Unterstreichungen dargeboten werden, unsicher zu werden und neuen Linien zu weichen, die zwar noch keineswegs allgemein anerkannt sind und deren Tragweite noch nicht sicher überblickt wird, die aber jedenfalls zu gründlicher Prüfung der bisher geleisteten Arbeit auffordern.

Von der Bereitwilligkeit zu solcher Prüfung hat Batiffol [1]) einen so starken Eindruck gewonnen, daß er, ein bekanntes Wort Harnacks aufnehmend, eine rückläufige Bewegung innerhalb der protestantischen Erforschung des Urchristentums meint feststellen zu dürfen, d. h. eine Bewegung, die dem vom Katholizismus stets festgehaltenen Satz, daß Urchristentum und Katholizismus zusammenfallen, sich nähere. Harnack hat in seiner Besprechung [2]) des diese Feststellung enthaltenden Buches Batiffols über die Urkirche und den Katholizismus dem nicht widersprochen. Er hat vielmehr eingeräumt, daß gewiegte protestantische Kirchenhistoriker heute an dem Satz keinen Anstoß mehr nehmen würden, daß Hauptmomente des Katholizismus bis ins apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht als peripherische. Das Verdienst an dieser Rückläufigkeit kann freilich die katholische Forschung nicht ausschließlich sich gutschreiben. Harnack kann mit Recht darauf hinweisen, daß er selbst von Anfang an in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte das „Katholische" in der Entwicklung des Christentums höher hinaufgerückt habe, als der üblichen Annahme der protestantischen Geschichtschreibung entsprach. Und wenn gegenwärtig in der Erforschung des urchristlichen Kirchen- und Verfassungsbildes rückläufige Bewegungen vorhanden sind, so ist auch daran Harnack beteiligt, der durch seine neuesten Untersuchungen über die Entstehung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts [3]) zur Erschütterung der verbreitetsten Anschauung erheblich beigetragen hat. Dazu befähigte ihn aber nicht die Aneignung einiger oder mehrerer Argumente, geschweige denn der Gesamtbetrachtung der katholischen Forschung, sondern die immer neue Verarbeitung des Materials und die ihr parallel gehende Auseinandersetzung mit der von Sohm entwickelten Theorie über die Entstehung des

---

1) Pierre Batiffol, L'église naissante et le catholicisme[4], Paris 1909, deutsch von F. X. Seppelt unter dem Titel: Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910.

2) ThLZtg. 16. Jan. 1909.

3) A. Harnack in RE.[3], Bd. XX, Art. Verfassung; — A. Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht in den ersten zwei Jahrhunderten, 1910.

Katholizismus [1]). Eine unbedingte Anerkennung hat letztere bisher weder in der protestantischen dogmengeschichtlichen Literatur, noch in der katholischen gefunden. Überall begegnet man vielmehr starken kritischen Anmerkungen oder gar runden Ablehnungen. Auch Harnack widmet eine ganze Abhandlung [2]) der Kritik Sohms und er erscheint als der eigentliche Hauptgegner Sohms. Aber er hat doch Sohms Fragestellungen stark auf sich wirken lassen und trotz grundsätzlicher Abwehr doch so viel anerkannt, daß man ihn nicht zum Eideshelfer hat, wenn man Sohms Theorie, soweit sie das Urchristentum betrifft, rundweg ablehnt. In einigen Punkten erscheinen die Differenzen beider Forscher sogar recht gering, so daß man eine noch stärkere Annäherung für nicht unwahrscheinlich halten möchte.

Das wäre nun freilich doch wohl eine verfrühte Annahme. Wohl sind die sachlichen Berührungen Harnacks mit Sohm keineswegs unerheblich, und die Isolierung Sohms ist durchaus nicht so vollständig, wie man zunächst auf Grund der in der Literatur erhobenen Einwendungen vermuten möchte. Harnack eröffnet sogar seine Kritik der Theorie Sohms mit den Worten eines Leibniz: „Die meisten Gelehrten haben in dem recht, was sie behaupten, aber unrecht in dem, was sie ablehnen.“ Niemand habe den pneumatischen Charakter der Urkirche uns eindrucksvoller vorgestellt als Sohm. Aber wenn er diese Erkenntnis nun so ausnützen zu müssen meine, daß die Theorie „andere Götter“ neben sich schlechthin nicht dulde, so müsse dieser Auffassung widersprochen werden, und der Widerspruch erhebe sich nicht nur an einem Punkt: die Theorie als exklusive sei in sich unhaltbar, und sie scheitere auch an den geschichtlichen Tatsachen [3]). Von seinen früheren Aufstellungen, wie er sie etwa seit der Entdeckung der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* entwickelte, hat Harnack doch so viel aufrecht erhalten, und er hat anderseits auch dort, wo er

1) R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. I, 1892; — R. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus, in Abh. der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XXVII, Nr. X, 1909.

2) In dem genannten Buch über die Kirchenverfassung.

3) Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht, S. 143.

Sohms Gedanken über die Entstehung des Kirchenrechts erwägt, so eigenartig dies Problem angefaßt, daß zu einer grundsätzlichen Annäherung beider noch viel fehlt.

An einem entscheidenden Punkt hat Harnack durch Sohms kritische Einwendungen sich nicht beirren lassen. Nach wie vor ist er von der Existenz einer Gemeindeverfassung im Urchristentum überzeugt. Die älteste Christenheit auf heidenchristlichem Boden hat aus autonomen Gemeinden mit lokalen, gewählten Beamten sich zusammengesetzt. Diesem Satz tritt freilich der andere zur Seite, daß das Bewußtsein, eine Kirche zu sein, für die älteste Christenheit außerordentlich bezeichnend sei. Ihr Selbstbewußtsein war ein kirchliches Selbstbewußtsein. In jeder noch so kleinen christlichen Genossenschaft konnte nach urchristlicher Überzeugung sich die Kirche Christi darstellen [1]). In diesem Zusammenhang erkennt auch Harnack dem von Sohm immer wieder geltend gemachten Herrenwort: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen," umfassende und grundsätzliche Bedeutung zu. Ja Harnack legt dieser urchristlichen Überzeugung so großes Gewicht bei, daß er ihr einen bestimmenden Einfluß auf die ganze Entwicklung zuweist. „Die Entwicklung geht zunächst vom Ganzen zum Teil [2])." Die ἐκκλησία als Kirche steht im Vordergrund. Darum treten auch der Geist und die Apostel mitsamt den Propheten und Lehrern an die vorderste Stelle. Neben und vor der lokalen Organisation sehen wir die pneumatische gesamtkirchliche Organisation der Apostel, Propheten und Lehrer, und die eine Kirche Gottes, die in den zerstreuten christlichen Genossenschaften sich darstellt. Dies kirchliche Moment hat nach Harnack eine solche Bedeutung besessen, daß es alles, was sich lokal gestaltete und stabilierte, eben nur in den Kauf zu nehmen gestattete. Denn eigentlich brachte das Lokale schon ein fremdes Element hinein, das durch die Fiktion der Identität mit dem Universalen doch nicht ganz beseitigt werden konnte [3]). So bedeuten das im Vordergrund

1) Harnack, ebd. S. 39. 2) Ebd. S. 38.
3) Ebd. S. 39.

ſtehende kirchliche Bewußtſein und die geſamtkirchliche Organiſation eine ſtarke Bedrohung der Gemeinde und ihrer Verfaſſung. Und wenn auch die Gewißheit des Urchriſtentums, in der Orts-ἐκκλησία die Kirche Gottes dargeſtellt zu haben, dem „Lokalen" Recht und Bedeutung verlieh, ſo ſtellt doch eben dies das „Lokale" wiederum in Frage. Harnack hebt das in dem zitierten Satz nicht ausdrücklich heraus. Er würde aber ſchwerlich beſtreiten, daß es in der Linie ſeiner Beobachtung liegt. Und wenn doch, ſo bleibt ihm doch die Urchriſtenheit in erſter Linie Kirche, nicht ein Nebeneinander autonomer Gemeinden. Die Gemeinde iſt ihm allerdings nicht problematiſch geworden, aber ihre Exiſtenz iſt von der Kirche bedroht.

Könnte in dieſer Anordnung des Kirchen- und Gemeindegedankens eine leichte Hinwendung zu Sohms Auffaſſung entdeckt werden [1]), ſo müßte doch ſofort Harnacks Geſamtauffaſſung vom urchriſtlichen Kirchengedanken als ſtarke Abwendung empfunden werden. Denn die ἐκκλησία als Kirche iſt eine pneumatiſche und theokratiſche Größe [2]). Die „pneumatiſchen Demokratien" der Gemeinden ſind zugleich das Volk Gottes, die Fortſetzung der altteſtamentlichen Theokratie [3]), mochten auch die theokratiſchen Formen des alten Volkes faſt ganz abgeworfen werden, um erſt von der Zukunft erwartet zu werden. Immerhin war aber die urchriſtliche ἐκκλησία die Nachfolgerin der in Rechtsformen ver-

1) Daß ſie lediglich durch Sohm veranlaßt ſei, iſt damit nicht geſagt. Sie ergibt ſich ſchon aus der Annahme der „doppelten Organiſation", der univerſalen Kirchen- und der lokalen Gemeindeorganiſation.

2) Der im Begriff ἐκκλησία enthaltene Gedanke des verwirklichten Volkes Gottes hatte zwei Seiten und „verlief daher in einer aufs engſte verbundenen dualen Entwicklung, nämlich in einer pneumatiſchen und theokratiſchen. In jener war das Charisma das Kraft- und Formgebende, in dieſer der Gedanke der Gottesherrſchaft (Gott alles in allem). In dem letzteren war ein formgebender Zuſammenhang aufrecht erhalten mit der Organiſation des Judentums als Ganzen und als eines Syſtems von Synagogen. Dieſer Zuſammenhang war urſprünglich allerdings faſt durchſchnitten, jedenfalls ſtark verdeckt durch das Pneumatiſche, trat aber bald immer deutlicher wieder hervor" (S. 117).

3) Harnack a. a. O., S. 101.

faßten heiligen Gemeinschaft, hatte dadurch in sich den Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen sowie zu den Formen, in die sie die Rechtsbildungen faßte, und war eine latente und zum Teil auch tatsächliche Theokratie [1]). Damit war aber göttliches Kirchenrecht gesetzt. Während Sohm das Aufkommen eines göttlichen Kirchenrechts und damit die Entstehung des Katholizismus erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts am I. Klem. nachweist, ist nach Harnack die Idee des Rechts, und zwar als eines göttlichen Rechts, der Kirche in der theokratischen, sei es noch so spirituellen Vorstellung eingeboren, sowie in der anderen, daß sie, die Kirche, Rechtsnachfolgerin bzw. Endausgestaltung des alten Volkes Gottes sei [2]). Göttliche Rechtsordnungen ergaben sich ferner aus der Entfaltung der Charismen, die zu Organisationen führten. „Denn Charisma und Recht schließen sich nicht in jeder Hinsicht aus, sondern das Charisma schafft sich auch Rechte [3])." Während Sohm nachweisen will, wie aus dem Urchristentum, das nicht katholisch war, der Katholizismus „folgerichtig" hervorgegangen ist und daß im Sündenfall der Entstehung eines göttlichen Kirchenrechts ungefähr um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts die erste entscheidende Äußerung des Katholizismus zu erkennen sei, hat Harnack entschlossen die Schranken zwischen Urchristentum und Katholizismus niedergelegt, der in der üblichen Auffassung ganz unkatholischen Gemeindeverfassung des Urchristentums ein katholisches Element zugeordnet und in der urchristlichen Auffassung von der Kirche von vornherein den katholischen Rechtsgedanken entdeckt. Und während Sohm dank seiner Anschauung vom pneumatisch-charismatischen, kirchenrechtslosen Charakter des Urchristentums den Kirchenbegriff Luthers mit dem urchristlichen dem religiösen Gehalt nach auf dieselbe Fläche stellen kann, gibt Harnack der Überzeugung Ausdruck, daß die Reformation nicht nur die mittelalterliche Kirchenverfassung bei sich zerstört habe, sondern auch keinen Zusammenhang mehr mit der Kirchenverfassung des zweiten und ersten Jahrhunderts besitze. Die „Ka-

1) Harnack a. a. O., S. 101. 2) Ebd. S. 118f.
3) Ebd. S. 119.

tholisierung" des Christentums beginnt also mit der Predigt des apostolischen Zeitalters. Von hier bis zur Behauptung Batiffols, daß die Christenheit von ihrer Geburtsstunde an katholisch gewesen sei und der Protestantismus in seinem Wesen nichts mit der Urkirche gemein habe[1]), ist freilich noch ein weiter Schritt. Aber man kann verstehen, daß Batiffol Harnack gegen Sohms „wiedertäuferische These" ausspielt und in Harnacks Darstellung, deren „Zugeständnisse" an die katholische Fragestellung als halbe und in ihren Folgerungen nicht ausreichend gewürdigte empfunden werden, eine Überleitung zur genuin katholischen Auffassung als der wissenschaftlich allein begründeten erkennt[2]).

Eine erschöpfende Erörterung dieses zurzeit wichtigsten Problems der ältesten Kirchengeschichte soll in den folgenden Zeilen nicht geboten werden. Das bleibt einer ausführlicheren Studie vorbehalten. Einer Aufforderung D. Kattenbuschs nachgebend, möchte ich hier nur einige Randbemerkungen zu einigen Teilproblemen des Gesamtproblems machen. Mit der Skizze der Grundlinien des urchristlichen Kirchenbegriffs mag begonnen werden, da hier einer Verständigung Schwierigkeiten kaum im Wege stehen. Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen erst, wenn es sich um die Anwendung und die Folgerungen handelt. Auf die katholische Forschung würde dies allerdings nicht zutreffen. Aber die Auseinandersetzung mit ihr oder vielmehr mit Batiffol darf in diesem Zusammenhang zurückgestellt werden.

In einem Punkt könnten freilich schon gegenwärtig katholische und protestantische Forscher sich zusammenfinden: in der Erkenntnis, daß der Kirchengedanke zu den grundlegenden religiösen Gedanken des Urchristentums gehört. In unseren neutestamentlichen Monographien wird freilich diese Tatsache nicht immer ausreichend beachtet und gewürdigt. Manchen erscheint es sogar befremdlich, wenn man von einem kirchlichen Bewußtsein des Urchristentums spricht. Der katholischen Forschung dagegen ist dies so selbst-

1) Batiffol, L'église naissante, S. XI. XIII; Urkirche, S. XVI. XVII.

2) Das bedeutet natürlich noch kein Urteil über den historischen Wert der Theorien. Nur die Lage soll gekennzeichnet werden.

verständlich, daß sie im Grunde jede Erörterung darüber für überflüssig hält. Aber auch die protestantische Forschung müßte die Tatsache eines kirchlichen Selbstbewußtseins im Urchristentum anerkennen können. Jedenfalls wird sie gegen die bloße Feststellung der Tatsache heute durchschlagende Einwendungen nicht bereit haben. Für Harnack und Sohm ist dieser Tatbestand *schlechthin* gegeben. Ihm zur Anerkennung zu verhelfen, hat jeder in seiner Weise sich eingesetzt. Auch R. Seebergs Darstellung weist in diese Richtung. Sie lehnt freilich Sohms Konstruktion ab, identifiziert sich auch nicht mit Harnacks Aufriß, der vielmehr durch Gedanken, wie sie A. Seeberg in seinem Buch über den Katechismus des Urchristentums vorgetragen hat, erheblich umgestaltet wird. Aber R. Seeberg entdeckt doch schon in Paulus den *ersten* Prediger der una catholica ecclesia [1]). Der Satz ist freilich nicht römisch-katholisch gemeint. Doch auf diese besondere Form des Problems kommt es hier auch nicht an. Von Bedeutung ist hier vielmehr, daß auch R. Seeberg der Erkenntnis von dem kirchlichen Bewußtsein der Urchristenheit Worte gegeben hat. Dies Bewußtsein ist so lebhaft gewesen, daß jede Darstellung des Urchristentums, die daran vorübergeht, oder für die Gliederung des Stoffs davon keinen Gebrauch macht, unvollständig ist. Der Individualismus, in der Form des pneumatischen Enthusiasmus oder der Gewißheit, von Gott gerecht gesprochen zu sein, charakterisiert nicht abschließend die Urchristenheit, abgesehen davon, daß moderner und urchristlicher Individualismus sich nicht decken. Aber mag man auch eine individualistische Linie feststellen können — trotzdem (apostolischen) „Autorität", die noch zu erörtern ist —, die kirchliche Linie, die freilich nicht sofort als autoritäre aufgefaßt werden darf, tritt nicht minder deutlich hervor. Die Urchristenheit lebt im Gebet der Kirche; und neben die Christusspekulation tritt die Kirchenspekulation. *Χριστός* und *ἐκκλησία* werden Begriffe, die aufeinander weisen, und so innig miteinander verbunden sind, daß die Kirche als Leib Christi angesprochen wird. Ist Christus der *σωτήρ*, so die Kirche die Größe, die die *σωτηρία* hat. Der grundlegende Begriff des

1) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², S. 77.

Erlösers und der Erlösung begegnen einander im Begriff der Kirche. Das religiöse Bewußtsein der Urchristenheit muß darum zugleich kirchlich sein.

Diese Erkenntnis reicht freilich noch nicht weit. Sie enthält nur eine ganz allgemeine Tatsache. Besondere Beziehungen zu den späteren Fragestellungen fehlen. Immerhin kann man ihr aber doch entnehmen, daß moderne Vorstellungen von der Kirche, wie sie etwa auf dem Boden des modernen religiösen Individualismus und des demokratischen Vereinsgedankens erwachsen sind, der Urchristenheit fern liegen. Denn wenn *Χριστός* und *ἐκκλησία* miteinander verkettet sind, nimmt die Kirche an dem Urteil über Christus teil und gewinnt für das religiöse Bewußtsein einen zwar abgeleiteten, aber überindividuellen Wert. Und wenn die *ἐκκλησία* als *σῶμα* des Christus erscheint, ist ein Aufbau von unten her zum mindesten unwahrscheinlich. Die Kirche steht vor dem Bewußtsein wie eine Größe, die Heilswert oder Erlösungswert besitzt. Wer nach der *σωτηρία* ausschaut, nach der Rettung vor den Anschlägen der Dämonen, vor dem Verderben und Gericht, schaut nach Zugehörigkeit zur Kirche aus. Die Rettung durch Christus ist eine Rettung durch die Kirche. Mag nun auch die Kirche wachsen und sich verbreiten, die Zahl ihrer Glieder zunehmen, immer steht sie doch wie eine ihrer Art und Heilswirkung nach fertige und unabhängige Größe vor dem Bewußtsein des einzelnen Kirchengliedes. Die Vorstellung von der Kirche verknüpft sich mit der Vorstellung von der Heilsanstalt (*οἶκος θεοῦ*) oder, um Mißverständnisse nicht herauszufordern, der Heilsveranstaltung. Denn es soll keineswegs gesagt sein, daß der Begriff der Heilsanstalt, wie ihn der spätere Katholizismus geprägt hat, mit dem urchristlichen Kirchengedanken verbunden gewesen sei; wohl aber, daß in ihm ein Moment enthalten ist, das auf diese Vorstellung hinleitet und den modernen Anschauungen widerstrebt, die dem Kirchengedanken vom Vereins- und Korporationsgedanken aus nahe zu kommen suchen oder das Wort Kirche nur als den zusammenfassenden Ausdruck für die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen betrachten. Ist die Kirche eine Heilsveranstaltung Gottes, so kann die Vorstellung von der

Kirche nie reſtlos zuſammenfallen mit der Vorſtellung der aus Einzelgliedern ſich zuſammenſetzenden — ſichtbaren oder unſichtbaren — „Gemeinde der Gläubigen“ oder „Gemeinde der Heiligen“. Der Kirchengedanke verhält ſich nicht ablehnend gegen die Vorſtellung der chriſtlichen Bruderſchaft. ἐκκλησία und ἀδελφότης ſchließen einander nicht aus, weder begrifflich noch tatſächlich. Aber die Vorſtellung einer chriſtlichen Bruderſchaft umſpannt nicht den ganzen Kirchengedanken. Vor dem religiöſen Blick lagert ſich über dem Bruderſchaftsgedanken und der Vorſtellung von den Gliedern der Kirche der überindividuelle Kirchengedanke.

Das zeigen auch die Bilder, unter denen namentlich im „nachapoſtoliſchen“ Zeitalter die Kirche vorgeſtellt wird. Mag man ſie als Haus Gottes bezeichnen, als den Bau Gottes, als den Tempel Gottes, als den Turm, der über dem Waſſer erbaut wird, oder auch als den Leib Chriſti, immer erſcheint ſie als ein feſtes, geſchloſſenes Gefüge, in das die nach Rettung Verlangenden aufgenommen werden, in dem ſie nun der Rettung entgegenſehen dürfen und aus dem ſie mit der Ausſicht auf das verdammende Gericht Gottes ausſcheiden, wenn ſie durch Sünde das Haus Gottes befleckt haben. In die Arche Gottes, die Kirche, aufgenommen, ſind ſie bewahrt vor den Schrecken der Sündflut. Wer außerhalb der Arche ſich befindet, geht unter. Beſonders plaſtiſch hat Hermas dieſen Gedanken in ſeiner Viſion vom Turm dargeſtellt. Er iſt ihm aber nicht eigentümlich, ſondern Allgemeinbeſitz des älteſten Chriſtentums.

In dieſer Faſſung des Kirchengedankens iſt zugleich der runde Gegenſatz gegen die Welt enthalten. Kirche und Welt ſind ſtreng dualiſtiſch gegeneinander abgegrenzt. Die Kirche iſt hineingeſtellt in die Welt, wie die Arche in die Sündflut. Aber nicht um in die Welt aufzugehen, ſondern um aus der Welt zu retten, was ſich retten laſſen will und was gerettet werden ſoll. Kirche und Welt haben ſo wenig miteinander gemein, wie das Haus Gottes mit dem Haus der Dämonen. Sie ſtehen einander ausſchließend ſich gegenüber. Das ſind und waren nicht theoretiſche Reflexionen, ſondern lebendige Wirklichkeiten. Denn die Kirche war die Stätte der Wirkſamkeit des göttlichen Pneuma. Wer zur Kirche gehörte,

stand im Machtbereich dieses πνεῦμα. Durch Entsühnung und Entsündigung ins Haus Gottes eingetreten, lebte er hinfort als Entsündigter und bestand für ihn die Aufgabe, dem πνεῦμα gemäß zu leben, als Pneumatiker sich zu bewähren. Wer zur Kirche gehört, ist Pneumatiker. Wer außerhalb der Kirche steht, gehört zu den Sündern, bleibt der Entsühnung und Heiligkeit fern und hat darum keine feste Hoffnung auf Erlösung. Der Gegensatz von Kirche und Welt ist vollständig.

In dieser Betrachtung ist besonders scharf zum Ausdruck gebracht, daß der Dualismus den Supranaturalismus zur Voraussetzung hat. Das Haus Gottes und der Geist dieses Hauses sind beide übernatürliche Größen. Rückte schon als Leib des übernatürlichen, himmlischen Χριστός die Kirche in die Welt des Himmlischen und Übernatürlichen, war schlechthin das πολίτευμα, das Bürgertum, der „Staat" der Christen im Himmel, so ist auch als Stätte des übernatürlichen πνεῦμα, oder als der von den himmlischen Dienern Gottes gebaute, vom Geist erfüllte Turm die Kirche eine übernatürliche Größe. Übernatürlichkeit und Ausschließlichkeit sind wesentliche Merkmale der ἐκκλησία. Ein streng dualistisches und supranaturalistisches Denken ist an der Bildung des Kirchengedankens beteiligt gewesen, der die Kirche zur übernatürlichen Heilsmittlerin und Inhaberin der göttlichen Kräfte macht [1]).

Nun befremdet es auch nicht, daß im ältesten Christentum der Kirche überhaupt die Beziehung zur Zeitlichkeit genommen werden konnte. Das ist in der jüdischem Denken entlehnten Vorstellung von der Präexistenz geschehen, die am augenfälligsten im zweiten Klemensbrief und im Hirten des Hermas uns entgegentritt. Aber schon der kanonische Epheserbrief zeigt, daß an der Grenze des urchristlichen Zeitalters die ἐκκλησία nicht bloß als relativ selbständige Größe neben Christus zu treten vermochte, sondern auch der Zeitlichkeit entrückt werden konnte. Dem korrekten römischen

1) Mit der Absonderung von der Welt, dem Dualismus von Kirche und Welt wird man nicht den Satz stützen dürfen, daß das Urchristentum die Züge der Sekte trage. Dann müßte man auch den katholischen Kirchenbegriff unter dem Gesichtswinkel der Sekte betrachten. Die urchristliche „Sekte" will als Kirche Weltkirche, nicht Winkelkirche sein.

Dogma von der Kirche ist dieser Gedanke unbequem. Batiffol hat ihn darum als belangloses Sondergut zweier später Autoren (Hermas, II. Klem.) beiseite geschoben. Ihm zu folgen ist man aber nicht genötigt. Denn der von Hermas in ein visionäres Bild gekleidete oder der vom Verfasser des zweiten Klemensbriefes in angeblich „gnostischer" Spekulation vorgetragene Gedanke ist die folgerichtige Ergänzung der Vorstellung von der Kirche. Entwicklungsgeschichtliche oder missionsgeschichtliche Erwägungen und Anknüpfungen haben innerhalb einer dualistisch-supranaturalistischen Betrachtung keinen Raum; wohl aber fügt sich ihr die Anschauung von der Kirche als einer vorzeitlichen, himmlischen Größe ungezwungen ein. Sie fügt sich nicht nur ein, sie ist vielmehr der energische und durchaus nicht befremdliche Abschluß der grundlegenden Anschauung von der Kirche. Daß wir ihm nicht überall begegnen, wo von der Kirche gesprochen wird, bedeutet wenig. Denn unsere nur unvollständig auf uns gekommenen Urkunden entwickeln selten im Zusammenhang die Vorstellung von der Kirche. Wo dies aber geschieht, wie schon im neutestamentlichen Epheserbrief, ist sofort der von Batiffol beanstandete Gedanke da, der übrigens ganz in der Richtung der Vorstellung vom oberen und himmlischen Jerusalem liegt, wie sie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes vortragen. Die beanstandete Anschauung zu isolieren haben wir also keinen Anlaß. Sind vollends die Christen die Erwählten, von Gott zum Heil Bestimmten, so hat man erst recht keine Veranlassung, dem Gedanken aus dem Wege zu gehen, daß die Kirche nach urchristlicher Auffassung überhaupt nicht in die Zeitlichkeit gehört. An der Präexistenz des *Χριστός* nimmt auch die mit ihm verbundene *ἐκκλησία* teil, und das Urteil über Christus bedingt auch hier das Urteil über die Kirche.

Das ist nun ganz gewiß ein „Glaubensurteil". Ist aber die Kirche lediglich eine Größe des Glaubens? Als vorzeitliche, himmlische „Heilsanstalt" und als supranaturaler Bau, der in die Ewigkeit reicht und in die Ewigkeit führt, steht sie nur vor dem Christgläubigen als Wirklichkeit, wie auch ihm nur der pneumatische und himmlische Christus Wirklichkeit ist. Doch dies ist nicht identisch mit der Vorstellung von der unsichtbaren Kirche. Sie ist dem Ur-

chriſtentum ebenſowenig geläufig, wie die Vorſtellung eines corpus permixtum. Dieſelbe Kirche, die die himmliſche und präexiſtente iſt, iſt auch die auf Erden in die Erſcheinung tretende. Hermas hat keinen Zweifel darüber gelaſſen, daß beides ein und dieſelbe Kirche iſt. Das iſt wiederum keine Sondervorſtellung des Hermas. Im ganzen „apoſtoliſchen“ und „nachapoſtoliſchen“ Zeitalter trifft man auf den Gedanken, daß die an einem Ort verſammelte ἐκκλησία die ἐκκλησία θεοῦ iſt. Die Kirche des „Glaubens“, die „ideale“ und ſupranaturale Kirche iſt zugleich ſichtbare Wirklichkeit in der „Gemeinde der Heiligen“. Es iſt ein bleibendes Verdienſt Sohms ſowohl wie Harnacks, mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht zu haben, daß in der Orts-ἐκκλησία die Geſamt-ἐκκλησία ſich darſtellt [1]), oder daß die Ortskirche „Volk Gottes“, ſichtbare Kirche im religiöſen Sinn iſt [2]), die eine ökumeniſche Kirche in unzähligen ἐκκλησίαι erſcheint, das eine Volk Gottes in unzähligen Volksverſammlungen, die alle die Kirche Gottes darſtellen [3]). Dem herkömmlichen proteſtantiſchen Denken mag dieſe Tatſache zunächſt befremdlich erſcheinen. Die Texte ſind aber hier ganz unzweideutig.

Auf dieſe Tatſache hätte auch ſchon die urchriſtliche Vorſtellung von der „Gemeinde der Heiligen“ führen können. Die proteſtantiſche Exegeſe war übel beraten, als ſie unter den ἅγιοι des Urchriſtentums ſolche verſtand, die durch das rechtfertigende Urteil Gottes „prinzipiell“ oder „religiös“ heilig geworden ſeien, im „Lebenszentrum“ geheiligt, um nun in allmählicher Heiligungsarbeit und unter ſtändiger Inanſpruchnahme des Rechtfertigungsſpruches Gottes oder des Verſöhnungswerkes Chriſti dem Ideal näher zu kommen. Das Urchriſtentum hat anders geurteilt [4]). Wer zum Volke Gottes gehört, iſt entſühnt und entſündigt. Die Sünde liegt hinter ihm und ein heiliges Leben in der Form eines ſündloſen Lebens vor ihm, oder vielmehr: der Entſündigte und Getaufte kann ſündlos leben und lebt ſündlos,

1) Harnack, Entſtehung und Entwicklung der Kirchenverfaſſung, S. 14. 35 ff.

2) Weſen und Urſprung des Katholizismus, S. 28.

3) Ebd. S. 27.

4) Vgl. auch H. Windiſch, Sünde und Taufe, 1906.

d. h. heilig, auf daß er von Gott beim Gericht als heilig befunden werde [1]). Das neue Volk Gottes ist im strengen Sinn ein heiliges Volk, die ἐκκλησία eine heilige ἐκκλησία. Entsündigung, Taufe und heiliges Leben sondern das Volk Gottes von der Welt ab und lassen es in seiner Absonderung sichtbar in die Erscheinung treten. Die „Gemeinde der Heiligen" ist demnach nicht bloß Gegenstand des Glaubens, sondern zugleich greifbarer Bestandteil der sinnlichen Wirklichkeit, die ἐκκλησία θεοῦ also zugleich im Glauben und in der sinnlichen Wirklichkeit vorhanden. Die Kategorien der sichtbaren und unsichtbaren Kirche sind darum ganz unzutreffend, wenn es gilt, die urchristliche Anschauung von der Kirche dem Verständnis zu erschließen. Sie schalten gerade den bezeichnenden Gedanken aus. Denn die „unsichtbare" Kirche wird zum numerus praedestinatorum oder vere credentium oder dgl. mehr, und der Begriff der „sichtbaren" Kirche wird an der Vorstellung des corpus permixtum gemessen. Diese Scheidung ist erst durch den Frühkatholizismus möglich geworden, oder durch die Umformung des Urchristentums in den Frühkatholizismus. Der ältesten urchristlichen Betrachtung ist sie fremd. Denn ihr zufolge ist die „geglaubte" Kirche zugleich eine sichtbare Kirche.

Sind im Vorangegangenen Grundgedanken der urchristlichen Anschauung von der Kirche richtig wiedergegeben — von der protestantischen Forschung werden durchschlagende Einwendungen nicht zu erwarten sein —, so dürfte die herkömmliche These von der urchristlichen Gemeindeverfassung, wie sie Knopf in seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters und Heussi in seinem Kompendium der Kirchengeschichte mit typischen Linien gezeichnet haben, recht problematisch werden. Sohm hat aus seiner „Theorie"

1) Der immer wieder beanstandete Nomismus der apostolischen Väter und die „Werkgerechtigkeit" des Katholizismus sind nicht schlechthin eine Neuerung des „nachapostolischen" Zeitalters und des Altkatholizismus. Eine Wurzel reicht bis an die älteste Phase des Christentums heran. Wenn nun auch wird anerkannt werden müssen, daß die katholische Fassung die urchristliche vernichtet, so dürfte doch nicht übersehen werden, daß sie der Form nach keine unbedingte Neuerung in der Geschichte des Christentums ist, vielmehr an die urchristliche Fragestellung anknüpft.

auch die letzte Folgerung gezogen und erklärt, daß eine Gemeindeverfassung dem Urchristentum ganz fremd gewesen sei; ja das Urchristentum sei überhaupt nicht imstande gewesen, den Begriff einer Gemeinde zu denken. Diesem Satz Sohms hat man die Folgerichtigkeit zugestanden, aber zugleich an ihm den konstruktiven und die geschichtliche Wirklichkeit außer acht lassenden Charakter der Theorie nachgewiesen. Noch die soeben erst erschienene neue Auflage der Neutestamentlichen Theologie von Holtzmann hat Sohms Folgerung zurückgewiesen und ihr gegenüber die Existenz lokaler, rechtlich verfaßter Gemeindeversammlungen als letzte Instanz in Streitfällen behauptet [1]). Die Herausgeber berufen sich auf eine Äußerung Harnacks, der zufolge die Matth. 18, 17 erwähnte ἐκκλησία jedenfalls eine empirisch-korporative [2]) Größe sei. Sohm wird vorgeworfen [3]), daß er auch hier die Konsequenz seines Begriffs der religiösen Gemeinde im Gegensatz zur rechtlich verfaßten zu ziehen versuche [4]). Soweit die theologische Literatur auf Sohms Darstellung Rücksicht genommen hat, hat sie sich auf diesen Grundton gestimmt. Wer die Existenz

1) Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I², S. 270 und 270, Anm. 1.

2) Nicht „komparative", wie gedruckt ist.

3) Harnack, Entstehung usw., S. 13: „Schon Matth. 18, 17 erscheint sogar die Einzelgemeinde als richterliche Autorität." — S. 169: „Da übrigens schon eine einzige Stelle genügen müßte, um Sohm zu widerlegen, so sei auf folgendes hingewiesen. S. 37 seiner Abhandlung sucht Sohm zu zeigen, daß in Matth. 18, 15ff. nicht eine Ortsgemeinde gemeint sein könne und von einem Strafrecht an der Stelle überhaupt keine Rede sei. Allein die Steigerung ‚Du und Er allein', ‚Du mit zwei oder drei Zeugen und Er', ‚die Ekklesia und Er' macht es m. E. höchst wahrscheinlich, daß es sich um eine Ortsgemeinde handelt, jedenfalls um eine empirische korporative Größe, zu der man sprechen kann und die Ermahnungen gibt. Die Anweisung aber, den der Ekklesia ungehorsamen Bruder als Heiden und Zöllner zu betrachten, kommt dem Banne gleich; denn die subjektive Wendung der Anweisung (ἔστω σοι) ist aus der Anlage des ganzen Spruchs zu erklären und hat doch nur dann einen Sinn, wenn die anderen Brüder dem Ungehorsamen auch die Gemeinschaft kündigen. Also übt die Ekklesia als Ortsgemeinde bzw. als Korporation Strafgewalt; also ist Kirchenrecht da."

4) Holtzmann, Ebd.

korporativer, rechtlich verfaßter, autonomer [1]) Ortsgemeinden leugnet, hat sich durch eine Theorie den Blick für die Wirklichkeit trüben lassen.

Nun scheint allerdings nichts natürlicher zu sein als die Annahme einer Gemeindeverfassung, und nichts konstruktiver als eine Darstellung, die rechtlich verfaßte Ortsgemeinden im Zeitalter des Urchristentums bestreitet. Und doch ist es mit den größten Schwierigkeiten verknüpft, eine Gemeinde im Sinn einer rechtlichen Korporation mit entsprechendem „Kirchenrecht" (Gemeinderecht) und entsprechenden Gemeindebeamten nachzuweisen, während der Nachweis einer ἐκκλησία in dem oben entwickelten Sinn Schwierigkeiten nicht begegnet. Harnack selbst hat in seinen neuesten Untersuchungen die übliche Darstellung kräftig verlassen und die herkömmliche These der protestantischen Kirchenhistoriker erheblich erweicht. Denn mag er auch die Autonomie der Ortsgemeinde voraussetzen, so erklärt er doch in demselben Zusammenhang, daß, so paradox es auch erscheinen möge, ideell und religiös kein Unterschied zwischen Gesamtgemeinde und Einzelgemeinde bestehe [2]). Jede Einzelgemeinde sei das geschlossene Abbild und die Auswirkung der Gesamtgemeinde Gottes [3]). Bis über den Anfang des 2. Jahrhunderts habe die Organisation der Einzelgemeinde überhaupt nicht die Erheblichkeit besessen, die ihr später zugefallen sei. Man habe sich als Christ der Gesamtkirche angehörig gefühlt und die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde dadurch aufgehoben, daß man die Einzelgemeinde als die „in dieser Stadt wohnende Kirche Gottes" aufgefaßt habe [4]). „Bei dieser Betrachtung stand die Regierung durch den Geist, stand die ganze Gemeinde der Erwählten, standen endlich die Charismen im Vordergrund, die alles organisierten, irdisch-rechtliche Autoritäten zumeist nicht aufkommen und auch die κυβερνήσεις als Ausfluß

1) Harnack, ebd. S. 35: „Im allgemeinen empfängt man aus den Gemeindebriefen des Paulus das übereinstimmende Bild einer gleichmäßigen Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde."

2) Harnack a. a. O., S. 36. 3) Ebd. S. 35.

4) Ebd. S. 63.

des Geiſtes (wie die Gloſſolalie) erſcheinen ließen[1])." Hatte demnach die Urchriſtenheit ein kirchliches Selbſtbewußtſein, konnte man die Zugehörigkeit zur Ortsgemeinde durch eine „Betrachtung" aufheben, und zwar durch die Betrachtung, daß die Ortsgemeinde das „geſchloſſene Abbild" und die „Auswirkung" der Geſamtgemeinde Gottes ſei, und war dies überhaupt die Betrachtung, die man übte, wenn man über die ἐκκλησία einer Stadt ſich Rechenſchaft ablegte, dann mußten alle Lebensäußerungen dieſer ἐκκλησία als kirchliche, nicht als gemeindliche angeſehen werden. Das heißt aber: die kirchliche Betrachtung war die natürliche. Sie ſtellte ſich wie von ſelbſt ein. Eine vom Gemeindegedanken ausgehende Betrachtung muß darum ganz deutlich nachweisbar ſein, wenn man ſie als urchriſtlich annehmen ſoll.

Iſt ſie nun aber wirklich vorhanden, ſo dürfte man nicht bloß feſtſtellen, daß die urchriſtliche Anſchauung gerade umgekehrt wie unſere heutige verläuft — denn die „kirchliche" Betrachtung bliebe ja die übergeordnete und ausſchlaggebende —, man müßte auch feſtſtellen, daß zwei einander ganz widerſprechende Betrachtungen miteinander verbunden ſeien. Es würde nicht genügen, mit Harnack, der ja die kirchliche Linie mit ihren charakteriſtiſchen Farben anerkennt, eine Spannung von lokaler und zentraler Verfaſſung zu behaupten[2]). Denn dieſe Formulierung ſetzt voraus, daß zwei verſchiedene, gegeneinander relativ abgegrenzte Größen, die ihre eigenen Ordnungen und Begründungen haben, aufeinander ſtoßen. Die ideelle, religiöſe Größe der Kirche ſtößt auf die empiriſche Rechtsgröße der Gemeinde; und auf ein vielleicht in allen „Gemeinden" (ecclesiae) mit gleichem oder faſt gleichem Inhalt wiederkehrendes „Ortsſtatut", die Ortsſatzung und das Gemeinderecht, ſtößt das πνεῦμα, das die Kirche erfüllt. Für die Gemeinde wäre bezeichnend das Recht, die Korporation und Inſtitution; für die Kirche das πνεῦμα, die χαρίσματα und die ἐν πνεύματι und ἐν ἀγάπῃ erfolgende Erfüllung der ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ. Eine Spannung zwiſchen dieſen beiden Größen und Betrachtungen wäre möglich. Sie wäre wahrſcheinlich, wenn die

1) Harnack a. a. O., S. 64. 2) Ebd. S. 32.

Voraussetzungen, die Gemeinde und das „Gemeinderecht“ und eine Kirche als universale Größe, gegeben wären.

Eine solche Spannung müßte man etwa auf Grund der Darstellung Knopfs voraussetzen. Harnacks Darstellung führt aber weiter. Denn da die „Ortsgemeinde“ die Erscheinung der Kirche Gottes ist, müßte genau dieselbe Größe Gegenstand der „lokalen“ und „zentralen“ Verfassung sein, wie ja denn auch nach Harnack jede noch so kleine christliche Genossenschaft dem „Lokalen“ Recht und Bedeutung zuerkennt auf Grund der Gewißheit, die Kirche Christi darzustellen [1]). Sogar den mit der Leitung und Verwaltung betrauten Gemeindebeamten, oder der Administrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamten [2]) spricht Harnack in diesem Zusammenhang kirchliche Bedeutung zu. Denn die κυβερνήσεις werden ja kirchlich und pneumatisch gewürdigt [3]). Anders ausgedrückt: Was als Verfassung der Gemeinde uns entgegentritt, muß zugleich als Verfassung der Kirche angesprochen werden. Sind nun aber Lokal- und Zentralverfassung irgendwie als Gegensätze gedacht — und das war ja die Voraussetzung —, so ist die Gegensätzlichkeit offenkundig. Denn das Lokale ist kirchlich und doch wiederum gemeindlich. Sofern es kirchlich ist, steht es unter dem Gesichtspunkt des Pneuma; sofern es gemeindlich ist, steht es unter dem ganz entgegengesetzten Gesichtspunkt des Rechts. In dem einen Fall entnimmt es seine Bedeutung und Geltung dem πνεῦμα, im andern Fall dem Vertrag, der Wahl, der „Ortssatzung“. Man mag nun den Versuch machen, beides miteinander zu vermitteln. Der Versuch ist sogar unvermeidlich. Aber man weist doch dem Urchristentum eine Anschauung zu, die zwei runde Gegensätze in derselben Sache umschließt. Sobald sich die ἐκκλησία darauf besänne, daß sie Gemeinde sei, stände sie unter dem Gedanken des Rechts und sähe sich als lokale, alle ihre Angelegenheiten ganz selbständig verwaltende Korporation an. Sobald sie sich ins Bewußtsein riefe, daß sie Kirche sei, würde sie alle Betätigungen, auch die von ihr als Gemeinde herrühren-

1) Harnack a. a. O., S. 39. 2) Ebd. S. 33.
3) Ebd. S. 64.

den, dem aus dem Gemeindegedanken stammenden Gesichtspunkt entziehen und ganz die religiöse oder kirchliche Betrachtung üben. Einen solchen Wechsel in der Anschauung oder eine solche Gegensätzlichkeit der Lokal- und Zentralverfassung anzunehmen bereitet nicht geringere Schwierigkeiten als die Annahme, daß es der Urchristenheit überhaupt an einer Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Gemeinde gefehlt habe.

Nun aber wird dieser Wechsel der Auffassung in der eben entwickelten Gegensätzlichkeit nicht vollständig durchgeführt. Denn die „doppelte Organisation" wird auf verschiedene Organisationsträger verteilt. Vertreter der Gesamtorganisation sind die Apostel, Propheten und Lehrer; Organe der lokalen Organisation sind vornehmlich die „Vorsteher" der Gemeinden, die „Hirten", „Bischöfe", „Presbyter", „Diakonen". Diese Verteilung hebt aber die einheitliche Betrachtung der Ortsekklesia als Kirche Gottes auf. Denn obwohl die Ortsekklesia sichtbare Darstellung der Kirche Gottes ist, tritt ihre „kirchliche" Bedeutung in den Schatten, sobald der Apostolat erscheint. Sie muß den Apostolat als gesamtkirchliche Einrichtung gelten lassen, ohne als Ortsekklesia zu ihm eine wesentliche, in ihrem Charakter als Kirche begründete Beziehung gewinnen zu können. Sie muß sich bescheiden, Gemeinde zu sein, die zwar die Segnungen der gesamtkirchlichen Organisation erfährt, ihr aber nur eine lokale, und das heißt doch jetzt eine gemeindliche Organisation entgegenstellen kann. Angesichts der gesamtkirchlichen Organisation verliert also die lokale Organisation ihre kirchliche Bedeutung. Der Satz von der doppelten Organisation fügt sich also wohl der üblichen Auffassung ein, die den Gegensatz von Gemeinde und Kirche zeichnet. Wird aber der „Gemeinde" kirchlicher Charakter zuerkannt, so dürften in der Annahme einer doppelten Organisation grundsätzlich überwundene Motive der üblichen Anschauung noch nachwirken. Denn auch die Universalorganisation verliert angesichts des Satzes, daß die Organisation der Ortsekklesia kirchliche Organisation ist, die ihr zugeschriebene Eigentümlichkeit. Sie gehört zur Ausstattung der Kirche, wie auch die „Lokalorganisation" dazu gehört. Beide „Organisationen" sind kirchlich. Etwas, das ge-

wissermaßen über das Kirchliche hinausginge oder auch hinter dem eigentlich Kirchlichen zurückbliebe, gibt es nicht, wo die kirchliche Betrachtung der Ausgangspunkt ist. Die Unterscheidung des „Lokalkirchlichen" und „Universalkirchlichen" wird darum hinfällig. Vor dem kirchlichen Bewußtsein steht die „Lokalorganisation" genau so im Rahmen der Kirche wie die „Zentralorganisation". So führt die Annahme einer doppelten Organisation, sofern sie als kirchliche Organisation gedacht ist, in Schwierigkeiten, denen auszuweichen wohl kaum möglich ist.

Doch das sind kritische Erwägungen, die noch an den Texten geprüft werden müssen. Alles Material soll freilich hier nicht aufgerollt und exegetisch besprochen werden. Nur an einigen Punkten soll der Nachweis versucht werden, daß die Annahme einer Gemeindeorganisation keineswegs selbstverständlich ist. Auch Harnack ist nicht mehr der Überzeugung, daß sie leicht nachzuweisen sei. Eine erhebliche Anzahl der Texte des apostolischen Zeitalters, die bisher den Beweis lieferten, ist von ihm preisgegeben. Ja er räumt ein, daß mehrere der bisher von den Exegeten und Historikern für den Nachweis der Existenz einer Einzelgemeinde als selbständiger Körperschaft herbeigezogenen Stellen so verstanden werden könnten, wie Sohm vorschlage. Denn streng rechtliche Bestimmungen und Verpflichtungen, sowie ausdrückliche Mitteilungen, hier handle die Einzelgemeinde kraft eigenen Rechts, suche man vergeblich. Auch hätten sich die ältesten Christen über ihre „Betrachtungen" nicht reflektierend geäußert. Geist, Recht und Freiwilligkeit wogten damals überall noch durcheinander [1]). So schrumpfe das Beweismaterial zusammen. Aber die hergebrachte Auslegung erscheine doch als die einfachere und natürliche. Auch habe es etwas Seltsames, anzunehmen, die Ortsgemeinde habe sich durch eine „Betrachtung" faktisch selbst in die Luft gesprengt [2]).

Doch diese Erwägung ist kaum durchschlagend. Wenn das Selbstbewußtsein der Urchristenheit kirchliche Prägung besessen hat,

---

1) Harnack, Entstehung usw., S. 168, Anm. 1.
2) Ebd.

und zwar derartig, daß ſie ein weſentliches Moment des urchriſtlichen Selbſtbewußtſeins geweſen iſt, dann dürfte es nicht unnatürlich und geſucht ſein, zum mindeſten an den Stellen den Kirchenbegriff vorauszuſetzen, die eine Auslegung im Sinne des Kirchengedankens zulaſſen. Eine Auslegung im Sinne des Gemeindegedankens iſt angeſichts der Vorherrſchaft des kirchlichen Geſichtspunktes keineswegs von vornherein natürlich. Ebenſowenig wird man es als eine ſeltſame Annahme empfinden, daß die Ortsgemeinde ſich durch eine „Betrachtung" ſelbſt vernichtet habe. Harnack ſelbſt iſt ja im Zuſammenhang ſeiner Beſchreibung der urchriſtlichen Vorſtellung von der Kirche dieſer Annahme recht nahe gerückt. Denn er weiſt der Organiſation der Einzelgemeinde bis über den Anfang des 2. Jahrhunderts hinaus nur geringe Bedeutung zu [1]) und er macht darauf aufmerkſam, daß man als Chriſt die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde, da ſie etwas Stabiliertes, Irdiſches war, faſt als etwas Nichtſeinſollendes empfand, das man dadurch aufhob, daß man die Einzelgemeinde als „die in dieſer Stadt als Paröke wohnende ἐκκλησία τοῦ θεοῦ" auffaßte [2]). Iſt man aber in der Lage, die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde durch eine Betrachtung aufzuheben und die Einzelgemeinde faſt als etwas Nichtſeinſollendes zu empfinden, dann iſt es nicht mehr weit bis zu der Annahme, daß man die Einzelgemeinde überhaupt durch eine Betrachtung in die Luft ſprengen oder aber von einer Exiſtenz als Gemeinde abſehen und lediglich als Kirche ſich betrachten konnte. Als ſeltſam würde eine ſolche Tatſache nicht beurteilt werden können. Und wenn Harnack aus der Beobachtung, daß Ortsgemeinden und Hausgemeinden nebeneinander beſtanden, die Schlußfolgerung zieht, daß der Begriff der Ortsgemeinde urſprünglich „rechtlich" nicht ſo exkluſiv geweſen ſei, wie wenige Jahrzehnte ſpäter [3]), ſo dürfte auch angeſichts dieſer Tatſache jene Annahme weniger ſeltſam erſcheinen. Harnack hat alſo der herkömmlichen Auffaſſung der proteſtantiſchen theologiſchen Forſchung doch recht erhebliche Schwierigkeiten in den Weg gelegt und ſelbſt ſtarke Anregungen zu einer neuen Prüfung gegeben.

1) Harnack a. a. O., S. 63. 2) Ebd. S. 64.
3) Ebd. S. 170.

Aber an Matth. 18, 15ff. scheitert jeder Versuch, die hergebrachte Theorie ganz preiszugeben [1]). Ob man der subjektiven Wendung der Anweisung (ἔστω σοι) großes Gewicht beilegen soll, mag dahingestellt bleiben. Harnack meint sie aus der Anlage des ganzen Spruches erklären zu dürfen. Sie komme dem Bann gleich und habe nur dann einen Sinn, wenn die anderen Brüder dem Ungehorsamen auch die Gemeinschaft kündigen. Also habe die Ekklesia als Ortsgemeinde oder als Korporation Strafgewalt ausgeübt [2]). Sohm dagegen findet in diesen Worten klar ausgesprochen, daß die Versammlung in der Urzeit keine Strafgewalt geübt habe, sondern nur ermahnte. Sei die Ermahnung fruchtlos geblieben, so sei keine Regierungshandlung, kein Bann, überhaupt kein Vorgehen der Versammlung erfolgt, sondern dem einzelnen Christen habe es obgelegen, den, der die Stimme Gottes nicht habe hören wollen, als ipso iure aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschieden zu behandeln [3]).

Beide Deutungen, soweit sie auf dem ἔστω σοι fußen, sind nicht ohne Fühlung mit dem Text. Sohms Deutung hält sich eng an den Wortlaut und hat an der subjektiven Wendung der Anweisung einen nicht zu unterschätzenden Halt. Doch auch Harnacks Erwägung ist nicht unbegründet, wenigstens insoweit, als faktisch der Ungehorsame aus der Ekklesia ausscheidet. Er kann nicht dem Beleidigten als Heide und Zöllner gelten und doch Glied der Ekklesia bleiben. Mit dem ἔστω σοι ist darum nicht auf eine nur dem einzelnen Christen auferlegte Pflicht hingewiesen. Aber offenbar ist dies auch nicht Sohms Meinung [4]). Auch er wird „die anderen Brüder" dieser Weisung unterstellt haben. Die einzelnen Christen der Ekklesia werden den Sünder als Heiden und Zöllner ansehen sollen, d. h. also als nicht zur Ekklesia ge-

1) Harnack a. a. O., S. 169. 2) Ebd. S. 169, Anm.

3) Sohm, Wesen usw., S. 37.

4) Vgl. Sohm a. a. O., S. 32 seine Bemerkungen zu 2 Kor. 1, 23 bis 2, 12, wo er von einer Zurechtweisung des Sünders durch die Mehrheit, d. h. einzelne Korinther, spricht und vermutet, daß dies in einer Versammlung geschehen ist. Die Mehrheit bedeutet hier nicht eine rechtliche Körperschaft, sondern einzelne Korinther.

hörig. Bei dieſer Faſſung finden Harnacks Bedenken die Berückſichtigung, die ſie auf jeden Fall beanſpruchen können. Das Beiſpiel eines ſolchen formloſen „Bannes“ hätten wir im Briefe Pauli an die Römer (16, 17). Die Ekkleſia geht denjenigen aus dem Wege, die Ärgernis geben.

Iſt man aber darüber hinaus genötigt, eine empiriſche korporative Ortsgemeinde mit kirchenrechtlicher Banngewalt oder Strafgewalt anzuerkennen? Zu ſolcher Annahme würde man allerdings genötigt, wenn die Kirche nach urchriſtlicher Auffaſſung eine lediglich ideelle Größe wäre oder die „unſichtbare Kirche“ in dem Sinn, wie man ſpäter dieſe Bezeichnung verſtanden hat. Das iſt aber gerade nicht die Anſchauung des Urchriſtentums, und Harnack ſelbſt hat mit Erfolg für die richtige Erkenntnis ſich eingeſetzt. Dann aber begründet die richtige Beobachtung Harnacks, daß es ſich Matth. 18, 15 ff. um eine Größe handle, zu der man ſprechen könne und die Ermahnungen gebe, nicht den Satz, daß es ſich um eine empiriſche korporative Größe, um eine Ortsgemeinde handle. Denn auch zur Kirche kann man ſprechen; ſie ſtellt ſich ja jedem ſichtbar dar. Matth. 18, 15 ff. beweiſt alſo nur den Satz von der ſichtbaren Darſtellung der Kirche Gottes in der Ortsekkleſia, nicht aber daß neben dieſer ἐκκλησία θεοῦ noch eine „Gemeinde“ mit den Verfaſſungsformen eines gemeindlichen Rechtsverbandes beſtanden habe. Der durch Sperrdruck herausgehobene Satz: es handle ſich jedenfalls um eine empiriſche korporative Größe, kann erſt dann zur Erwägung geſtellt werden, wenn von anderer Seite her die Annahme der Exiſtenz einer Gemeinde im Rechtsſinn und alſo einer Gemeindeverfaſſung geſichert iſt. Aus dem zur Verhandlung ſtehenden Text wird man auf dieſe Erkenntnis nicht geführt. In Harnacks Erklärung dieſes Spruches wird man darum wohl eine Nachwirkung der hergebrachten, von ihm ſelbſt erſchütterten Erkenntnis zu erblicken haben. Iſt das der Fall, dann würde Harnack auch auf Matth. 18, 15 ff. anwenden können, was er von anderen, bisher für die hergebrachte Anſchauung geltend gemachten Stellen ſagte: daß man ſie auch im Sinne des Kirchengedankens verſtehen könne, weil ſtreng rechtliche Beſtimmungen und Verpflichtungen ſowie

ausdrückliche Mitteilungen über Gemeindeautonomie fehlen. Sind wir aber nicht genötigt, Matth. 18, 15ff. eine autonome Ortsgemeinde vorauszusetzen, ist anderseits die Deutung der Ortsekklesia als Kirche im Urchristentum sicher nachweisbar, so werden wir auch hier bei dieser den Text in kein Prokrustesbett streckenden Deutung stehen bleiben dürfen. Nun wird man aber auch nicht sagen dürfen, daß hier die Ekklesia als Ortsgemeinde oder als Korporation Strafgewalt übe. Denn wenn wir in der Ekklesia die religiöse Ekklesia zu erblicken haben, so werden wir auch ihre Äußerungen und Betätigungen als religiöse ansehen müssen. Wir müssen darum annehmen, daß die Mahn- und Rügegewalt der ἐκκλησία (V. 17) als religiöse Gewalt vorgestellt ist und ihrem Wesen nach nicht anders aufgefaßt worden ist, wie die brüderliche Vermahnung unter vier Augen (V. 15). Diese Annahme würde nur dann hinfällig, wenn eine Artverschiedenheit der einzelnen Stadien des „Verfahrens" angegeben wäre oder wenn die Ekklesia die Gemeinde als korporative Größe wäre und demgemäß aus der Gegenüberstellung des Bruders und der Ekklesia die Artverschiedenheit erschlossen werden müßte. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall. Es bleibt also alles auf einer Fläche, und Matth. 18, 15—17 gibt keine Antwort auf Fragen, die mit Verfassungsproblemen der Gemeinde sich beschäftigen. Wir werden es mit einer Haltung der Ekklesia zu tun haben, wie sie Paulus Röm. 15, 14 vor Augen hat. Die Hauptstelle bleibt also den ihr zugeschobenen Beweis schuldig.

Nun wird freilich gesagt, es komme zunächst auf die Tatsachen an, dann erst auf die Betrachtung. Die Tatsache sei vorhanden: die Vielzahl der durch eine einheitliche Organisation je in sich geschlossenen und selbständigen Christengemeinden. Was die Betrachtung angehe, so sei nicht abzusehen, warum nicht eine zweifache möglich sei: die Betrachtung, daß das eine Volk Gottes in jeder lokalen Gemeinde zur Erscheinung komme, und die andere, daß die Einzelgemeinden erst zusammen das Volk Gottes bilden. Die „Betrachtungen" seien überhaupt nicht so hart und starr gewesen, wie der Geschichtsphilosoph sie produziere [1]). Dem Gewicht

1) Harnack a. a. O., S. 167. 168.

des in diesen Erwägungen enthaltenen allgemeinen Grundsatzes wird man sich nicht entziehen mögen. Aber man darf doch die Frage aufwerfen, ob man abstrakter Geschichtsphilosophie huldigt, wenn man von der Existenz rechtlich einheitlicher und autonomer Ortsgemeinden sich nicht so überzeugen kann, daß alle Bedenken schweigen. Die Behauptung, daß erst die einzelnen Gemeinden zusammen das Volk Gottes bilden, dürfte nicht ganz zutreffend sein. Wohl gehören alle „Einzelgemeinden" zum Volk Gottes. Daß aber das Volk Gottes erst durch Zusammenfassung aller Gemeinden gebildet wird, dürfte jedenfalls mißverständlich sein. Denn das Volk Gottes ist überall vorhanden, wo eine ἐκκλησία θεοῦ besteht. Die numerische Ergänzung durch die übrigen Ekklesien gibt der Vorstellung vom Volke Gottes keinen neuen Inhalt. Wenn das Volk Gottes sich auf seine Eigenschaft als Volk Gottes besinnt, bedarf es nicht erst der Vergegenwärtigung der übrigen Ekklesien. Dem Nebeneinander der numerischen und qualitativen Betrachtung wird man schwerlich Material für den Aufbau der urchristlichen Organisation entnehmen dürfen. Ganz gewiß schließen sich alle Ekklesien miteinander zum Volke Gottes zusammen; aber doch nur, weil schon jede Ortsekklesia das Volk Gottes darstellt. Die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Zusammenfassung ist also nur die selbstverständliche Folge des religiösen Grundurteils, nicht aber die Voraussetzung für die Realisierung des Volkes Gottes. Man wird also die urchristliche Organisation nicht in den Rahmen der numerischen und qualitativen Betrachtung hineinstellen dürfen. Auch heute werden ja Verfassungsfragen nicht dem Urteil entnommen, daß die Christgläubigen einer Ortsgemeinde die Auserwählten Gottes, das Volk Gottes sind und zugleich sich mit allen Christgläubigen an allen Orten zum Volk Gottes zusammenschließen.

Nun erhält freilich die urchristliche Ortsekklesia dadurch ihren besonderen Charakter, daß sie mit allen ihren Gliedern Volk Gottes ist. Sie ist ein faßbares Gebilde und ἐκκλησία neben anderen Ekklesien. Da ferner ein Kirchenverband nach Art des späteren Provinzialverbandes nicht nachweisbar ist, also eine verfassungsmäßige Unterordnung der einzelnen Ekklesien unter eine

„Gesamtvertretung“ nicht vorausgesetzt werden darf, Paulus seinerseits, wie der Römerbrief bekundet, die Ortsekklesia respektiert, könnte die Theorie, welche autonome Ortsgemeinden annimmt, doch recht erwägenswert sein. Dann aber hätten wir den Gegensatz der Betrachtung und der Wirklichkeit, und die Annahme einer Universalverfassung neben der Lokalverfassung müßte erzwungen werden. In der Tat führen die Aussagen unserer Quellen irgendwie auf eine Autonomie. Aber man hat diese Autonomie zu früh vom Gesichtspunkt der Gemeinde aus ins Auge gefaßt. Freilich haben wir eine Vielzahl von Ekklesien. Aber auf eine Gemeindeverfassung führt diese Tatsache nicht; so lange wenigstens nicht, als man von der sichtbaren Darstellung der Kirche Gottes in der Ortsekklesia überzeugt ist. Für die Annahme einer Gemeindeverfassung kann die Vielzahl der Ekklesien nur in Anspruch genommen werden, wenn man die falsche Bestimmung des Kirchengedankens, wie sie die herkömmliche Darstellung enthält, zugrunde legt. Aber die Ortsekklesien sind in sich geschlossen und selbständig. Unsere Quellen lassen jedenfalls eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Ekklesien vermuten. Man mag sie darum autonom nennen. Aber man darf mit dem Begriff der Autonomie nicht sofort den Begriff eines autonomen Rechtskörpers verknüpfen. Denn ihre „Autonomie“ haben die Ekklesien als Kirche. Eine autonome Gemeindeverwaltung ist bisher nicht nachgewiesen worden. Wohl aber kann man „autonome“ Kirchen nachweisen. Die ἐκκλησία zu Korinth z. B. steht selbständig neben der ἐκκλησία zu Rom. Aber beide Ekklesien sind nicht als Gemeinden, sondern als Kirche Gottes angesprochen. Hierauf haben wir also den Begriff der Autonomie zu beziehen. Als Kirche ist darum jede Ortsekklesia selbständig. Denn die Kirche Gottes ist ein geschlossenes Gefüge. Davon war schon gesprochen. Besonders instruktiv zeigt dies der kanonische Epheserbrief, der überhaupt keine Gemeinde, sondern nur die Kirche kennt. Davon zeugen auch Pauli Ausführungen im ersten Korintherbrief, die unter dem Gesichtspunkt nicht des Gemeindegedankens, sondern des Kirchengedankens stehen. Man wird darum die „Autonomie“ der Ortsekklesia lediglich als die Kehrseite dessen zu betrachten haben, daß

sie Darstellung der Kirche Gottes ist. Die Wurzel ihrer „Autonomie" ist ein religiöser Gedanke. Aus ihr Schlußfolgerungen abzuleiten, die auf korporative und verfassungsmäßige Selbständigkeit führen, ist darum nicht zulässig.

Für die Annahme einer solchen religiös begründeten Autonomie spricht mehr als eine Einzelerscheinung im Urchristentum. Wir wissen von Abgesandten einer Ekklesia, die an der Versammlung einer anderen Ekklesia sich beteiligten, „Zeugnis ablegten". Das geschah in der Erwartung, daß es von der Ekklesia anerkannt werde, Abgesandte und Ekklesia also als eine Ekklesia Gottes sich darstellten. Ortsfremde gehören also zur Ortsekklesia, ihr Wort hat grundsätzlich das gleiche Gewicht wie das der „Ansässigen". Das war nur möglich angesichts einer religiösen oder „kirchlichen" Autonomie. Denn sie verlangt keine Gliedschaft, wie sie etwa durch eine Ortsmatrikel oder dergleichen gekennzeichnet wäre. Sie verträgt den Ab- und Zugang von Ortsfremden und Ortsangesessenen, ohne je ihren Charakter zu verlieren. Denn immer redet und handelt die ἐκκλησία, deren autonomer Charakter von einer verfassungsmäßigen (korporativen) Begrenzung und Geschlossenheit überhaupt nicht berührt wird, darum auch den Tatbestand einer verfassungsmäßigen Autonomie nicht zu erfüllen braucht, ja nicht erfüllen kann. In dieselbe Richtung weist die noch näher zu erörternde Autorität der „pneumatischen Personen". Wenn nach der hergebrachten Anschauung im πνεῦμα ein Einheitsmoment der ganzen Christenheit vorhanden war, so existierte überall eine pneumatische, d. h. eine autonome Ekklesia oder Kirche, wo Pneumatiker, d. h. zunächst getaufte und entsündigte Christen sich zusammenfanden. Als pneumatische Größe mußte die sichtbare Ekklesia, die „Ortsekklesia", autonom sein. Mit der Vorstellung der „Gemeindeautonomie" erreicht man überhaupt nicht den Inhalt der tatsächlich erkennbaren Autonomie der Ekklesia. So erheben sich auch hier schwere Bedenken gegen eine verfassungsrechtlich begründete Autonomie. Sie werden verstärkt, wenn man auf das Verhältnis der ἐκκλησία zu den pneumatischen Personen im besonderen Sinn achtet. Der Pneumatiker kann als solcher überall in den „Gemeinden" Gehör beanspruchen. Seine Autorität

ist ja durch keinen Gemeindeauftrag begründet. Wenn aber wirklich dem Pneumatiker diese Befugnis zustand, dann wäre es jedenfalls höchst eigentümlich, wenn der Gemeindebegriff davon unberührt geblieben wäre. Denn pneumatische Autorität und Gemeindeautonomie wären nicht miteinander in Einklang zu bringen. Als Rechtsgewalt oder irgendwie rechtlich begründete Gewalt würde sie die Gemeindeautonomie, die ja ein verfassungsrechtliches Gebilde ist, illusorisch machen. Denn sie stände über ihr und eben dadurch wäre die Autonomie der Gemeinde beseitigt. Als rein geistliche Autorität würde für sie die Gemeinde mit allen ihren Obliegenheiten und Betätigungen nicht in Betracht kommen, sondern nur die Ortsekklesia als Kirche, als pneumatische Größe. Wo darum Pneumatiker irgendwelcher Art uns begegnen, werden wir von vornherein eine Beziehung auf die Gemeinde im Rechtssinn für unwahrscheinlich halten dürfen. Die pneumatische Autorität ist der Ortsekklesia als Kirche zugewandt. Damit ist deren „Autonomie" nicht aufgehoben. Denn das Pneuma ist eine kirchliche Größe, der Pneumatiker steht innerhalb der Ekklesia als Kirche, und zwar als dienendes Glied, das darum nie eine unbedingte Überordnung gewinnen und gegen die Ekklesia nie unbedingt selbständig werden kann. Die „pneumatische Autorität" schließt die Autonomie der Ortsekklesia so wenig aus, daß sie vielmehr anstandslos neben ihr Bestand hat, während die Annahme einer Gemeindeautonomie sofort Unstimmigkeiten und noch größere Schwierigkeiten erzeugt. Nur so auch findet die Frage nach dem Verhältnis der „Ortsgemeinden" zu den „Hausgemeinden" eine befriedigende Lösung. Da die Autonomie eine kirchliche ist und verfassungsrechtliche Umrissenheit für die Ekklesia überhaupt nicht in Betracht kommt, können unbedenklich an einem Ort zwei Ekklesien nebeneinander bestehen. Denn jede Ekklesia ist ja Kirche Gottes oder Volk Gottes, ganz ohne Rücksicht auf irgendwelchen verfassungsrechtlichen Verband. Das Nebeneinander von Orts- und Hausekklesien bereitet nicht größere Schwierigkeiten als das Nebeneinander von Ortsekklesien. Ist das eine möglich, dann auch genau so das andere. Kirche Gottes ist vorhanden, wo ein Aufgebot Gottes (ἔκκλητοι τοῦ θεοῦ) sich zusammen-

findet. An dem Nebeneinander von Orts- und Hausekklesien wird man dann wohl besonders deutlich den zwanglosen Übergang von einer Ekklesia in die andere erkennen dürfen. Und umgekehrt wird man der einwandfrei feststehenden Tatsache des Nebeneinander von Orts- und Hausekklesien die religiöse Begründung der Autonomie entnehmen und ihr verfassungsrechtliche Bedeutung absprechen dürfen.

Ist dies der Fall, so kann man der Autonomie der Ortsekklesia keinen Beweis für den Satz von der doppelten Organisation der Urchristenheit entnehmen. Die „Autonomie" erweckt vielmehr neue Bedenken, fordert freilich nun eine einheitliche kirchliche Würdigung des Apostolates und des „lokalen Amtes" oder richtiger des „lokalen" Dienstes. Daß die Texte dieser Forderung nicht unbedingt widerstreiten, kann hier wenigstens an einigen Punkten gezeigt werden. Paulus hat für sein ihm offenbartes Evangelium wohl unbedingte Anerkennung verlangt — wie übrigens jedes Charisma Anerkennung beanspruchen darf —, aber seinen Dienst (Röm. 11, 13) betrachtet er lediglich als einen grundsätzlich den übrigen Diensten an der Ekklesia gleich geordneten Dienst. Man kann freilich an vorgeschobener Stelle stehen, und die besondere Gnade, die man erhalten, kann besondere Bedeutung für die Kirche besitzen. Insofern gibt es Abstufungen des Wertes. Aber die grundsätzliche Gleichordnung wird davon nicht betroffen. Paulus vermeidet deswegen, in das Gebiet anderer Dienste überzugreifen. Die besondere Gnade, die ihm zuteil geworden, nötigt ihn, ein weites Feld der Betätigung aufzusuchen. Aber das gibt seiner *διακονία* nicht die eigentliche Würde, sondern daß sie ein Dienst ist zur *οἰκοδομή* der Kirche Gottes. Er übt diese *οἰκοδομή* in der Form der Mission, andere in anderer Form. Weil er aber durch die Mission der Kirche dient, sucht er nur Gebiete auf, die Christi Namen noch nicht gehört haben (Röm. 15, 21). Sonst würde er ja der ihm aufgetragenen *διακονία* untreu und dadurch, wie an den Lügenaposteln erkannt werden kann, überhaupt den Dienst an der Kirche stören. Verbindet aber Paulus diese Vorstellung mit seinem apostolischen Beruf, so wird nicht die Vermutung rege, daß der Apostolat als das Stück einer gesamt-

kirchlichen Organisation im Unterschied von einer lokalen Gemeindeorganisation zu gelten habe. Denn dieser Gegensatz liegt hier außerhalb des Gesichtskreises Pauli. Ihn bewegt hier die Frage, wie sich die Aufgabe der οἰκοδομή der Kirche für ihn gestaltet, also die Frage der rechten Ausübung der ihm übertragenen διακονία. Kommt er aber in eine nicht von ihm gegründete Ekklesia, so verzichtet er auf eine schlechthin autoritative und nur dem eigenen Impuls nachgebende Geltendmachung seiner Diakonie. Jetzt ordnet er sich, ohne natürlich seinem Charisma und den daraus erwachsenden Pflichten sich zu entziehen (Röm. 1, 11. 15; 12, 3), der Ekklesia zu, rückt also in sie ein und nennt deutlich nur die Gabe und Aufgabe der gegenseitigen Stärkung (Röm. 1, 11. 12), will durch den Verkehr mit der (römischen) Ekklesia Kraft gewinnen und, obwohl er mit der Absicht kommt, nach Spanien zu reisen, doch von ihr sich nach Spanien „geleiten" lassen. Daß er zu den von ihm gegründeten Ekklesien anders spricht wie zu der römischen Ekklesia, ist verständlich. Hier kann er als auf seinem eigenen Gebiet als „Apostel" auftreten. Aber grundsätzlich bedeutet das keine Verschiebung. Denn sein „Geist" beschließt mit dem „Geist" der Korinther, gerade den Korinthern zeichnet er die „autonome" Ortsekklesia, und die philippische Ekklesia erscheint im Philipperbrief als „autonom".

So wird man nicht auf die Annahme einer doppelten Organisation geführt, sondern nur auf die Vorstellung von Diensten, die insgesamt als kirchliche Dienste gelten und je nach ihrer besonderen Art der Erbauung der Kirche Gottes dienen. Nicht verschiedene Organisationen sind ins Auge gefaßt, sondern Unterschiede der πράξεις innerhalb derselben Organisation, oder wohl richtiger desselben Organismus. Das wird von Paulus auch ausdrücklich betont. Im Römerbrief betrachtet er die vielen (οἱ πολλοί), sich selbst eingeschlossen, in ihrer Gesamtheit als einen Leib in Christus, in ihrem gegenseitigen Verhältnis aber als Glieder, und lediglich als Glieder. Wie die Glieder des natürlichen Leibes hat auch jedes Glied dieses christlichen Organismus seine eigene πρᾶξις (Röm. 12, 9). Alle diese Verrichtungen sind, da sie lediglich die Verrichtungen von Gliedern sind, grundsätzlich

einander gleichgeordnet. Wer hoch hinaus will, verfällt sofort der Rüge (Röm. 12, 3). Diese Verrichtungen sind aber insgesamt Betätigungen der Kirche. An die Ekklesia als Gemeinde ist hier überhaupt nicht gedacht. Unter diesen Umständen werden wir nur an eine einheitliche „Organisation" denken dürfen. In dieser lediglich charismatisch begründeten Organisation (Röm. 12, 6) stehen nebeneinander die προφητεία und διακονία, anderseits der διδάσκων, παρακαλῶν und προϊστάμενος. Es stehen also zwei Träger der universalen Kirchenorganisation, der Prophet und Lehrer, neben den Trägern der lokalen Organisation, dem Diakonen und Vorsteher. Paulus muß also die letzten ebensowohl wie die ersten als Träger eines kirchlichen Dienstes gewürdigt haben. Das heißt aber: er kennt in diesem Zusammenhang überhaupt nicht ein Gemeindeamt neben einem Kirchenamt. Er kennt nur Kirchengliedschaft und eine der Eigenart (dem Charisma) des Gliedes entsprechende πρᾶξις. Harnacks Bemerkungen zu Röm. 12, 6 ff. könnten vermuten lassen, daß er den Ton auf die charismatische Organisierung des Leibes lege und dementsprechend eine „amtliche" Organisierung als Gegensatz sich vorgestellt habe [1]). Deutlich aber erklärt er, daß es sich hier um eine Organisierung des Leibes der Gemeinde handle [2]). Falls dies nicht ein lapsus calami ist, müßten die Propheten und Lehrer zur charismatischen Organisation der Gemeinde gehören, was doch der grundlegende Satz von der doppelten Organisation nicht voraussetzt. Doch dem braucht nicht nachgegangen zu werden. Denn die Vorstellung der Gemeinde ist unserm Text fremd. Daß aber die charismatische Organisierung in der eben angedeuteten Weise betont sei, wird nicht anzunehmen sein, ist wohl auch nicht Harnacks Annahme. Denn Paulus will nur das Verhältnis der Glieder des Leibes Christi untereinander und deren Verrichtungen angeben. Die Gnadengaben sind die Voraussetzung der Darlegung, der Gegensatz zum Amte, mag er nun stark oder schwach, absolut oder relativ empfunden sein, liegt nicht im Gesichtskreis der Darlegung. Ein lokales Amt ist, wie übrigens auch Harnack

1) Harnack, Entstehung usw., S. 42. 2) Ebd.

heraushebt, im Römerbrief Pauli nicht erwähnt. Falls Harnack sich entschließen könnte, Pauli Vergleich nicht auf die Gemeinde, sondern auf die Kirche zu beziehen, würde er wohl auch den darüber hinausgehenden Satz anerkennen können, daß Paulus ein lokales Amt nicht erwähnen konnte, wenn er nicht einen ganz fremden Gedanken in seine Darlegung hineintragen wollte. Auf alle Fälle haben wir aber die Tatsache, daß die „Ämter" der „lokalen Organisation" im Römerbrief als Verrichtungen des Leibes Christi, d. h. der Kirche gelten und eine doppelte Organisation hier weder vorausgesetzt noch angedeutet ist.

Denselben Befund enthält der erste Korintherbrief. Auch hier wird nirgends eines lokalen Amtes gedacht. Harnack ist es aufgefallen, daß sogar dort, wo es sich um die Aufrechterhaltung der gehörigen Ordnung und des Anstandes in den Versammlungen handelt, und bei einem halben Dutzend ähnlicher Gelegenheiten, wo man die Appellation an ein lokales Amt sicher erwarte, ein solches nicht genannt werde. Neben den Aposteln, Propheten und Lehrern seien nur in der Gemeinde wirksame Charismen aufgeführt (1 Kor. 12, 28 f.), unter ihnen *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις* [1]). Daraus folgert nun allerdings Harnack, daß ihre Inhaber nicht in der persönlichen (relativen) Überordnung über der Gemeinde erscheinen wie jene *λόγον λαλοῦντες*. Ob aber diese Folgerung zulässig ist? Im Römerbrief verhält es sich gerade umgekehrt. Dort wird als Charisma des *σῶμα Χριστοῦ* die Prophetie genannt, während die *κυβέρνησις* im persönlichen Inhaber erscheint. Diesem Wechsel in der Form der Aufzählung werden wir also wohl keine Bedeutung beilegen dürfen. Er wird zufällig sein und also kein Verfassungselement enthalten [2]). Wir brauchen ihm aber überhaupt keine Bedeutung beizulegen. Denn auch im ersten Korintherbrief hat Paulus nur die Kirche im Auge.

1) Harnack a. a. O., S. 41.

2) Ebd. S. 33 erklärt Harnack: „Auf Charismen beruhen alle diese Tätigkeiten [einschließlich der Dienstleistung und Verwaltung]; aber im eigentlichen Sinn, d. h. als Personen, sind nur die Wortverkünder Pneumatophoren. Die andern sind Brüder, die zu ihren Dienstleistungen die nötigen Gaben empfangen haben."

Die Charismen sind solche der Kirche, nicht der Gemeinde; und sie dienen alle an ihrem Teil dem Ganzen, ohne daß man aus den verschiedenen Verrichtungen Überhebung oder Unterordnung ableiten dürfte. Auch das Glied, das äußerlich unansehnlich dasteht, ist notwendig und übt eine Funktion der Kirche aus. Von hier aus angesehen haben die Apostel, Propheten und Lehrer keine Vorzugsstellung vor den übrigen Geistträgern. Alle insgesamt gehören zur Ausstattung der Kirche und sind die Inhaber kirchlicher Funktionen. In diesen Gedanken münden alle bisher erwogenen Ausführungen Pauli über die „Verfassung". Er entwickelt nicht den Gegensatz der lokalen und zentralen Ämter, der lokalen und universalen Organisation, er redet nur von der Kirche und ihren Funktionen. Er spricht nicht von einer Korporation und ihren Ämtern, sondern von einem Organismus und seinen Funktionen. Und er wehrt ausdrücklich jedem auftauchenden Verlangen, einzelne Verrichtungen zum Anlaß der Überhebung und Überordnung zu nehmen. Das würde ja schon dem funktionellen Charakter der Verrichtung widersprechen. In der Ekklesia gibt es nur dienende Glieder. Jedes einzelne Glied darf freilich für seinen Dienst Anerkennung (Autorität) und (freiwilligen) Gehorsam fordern. Aber jedes Glied ordnet sich auch den anderen samt ihren Diensten in ganz derselben Weise unter. Hier gibt es also nur Brüder. Die „Wortverkündiger" stehen nicht anders da, wie die Inhaber der κυβέρνησις. Und alles steht unter dem kirchlichen Gesichtspunkt. So ist eine Spannung von lokaler und universaler Organisation in diesen Darlegungen so wenig enthalten, daß vielmehr alles auf den einheitlich und straff durchgeführten Gedanken der Funktion, und zwar der Funktion der ἐκκλησία als Kirche abgestellt ist.

Es wird, da eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes hier nicht beabsichtigt ist, nicht nötig sein, auf alle in Frage kommenden Dokumente einzugehen. Wenn gezeigt worden ist, daß eine andere, wie die heute herrschende Auffassung nicht bloß möglich ist, sondern von den wichtigsten Texten sogar gefordert wird und keineswegs als seltsam und unnatürlich anzusprechen ist, so dürfte das zunächst wohl ausreichen. Daß auch andere Texte

dem bisher Entwickelten sich einfügen, mag nur noch kurz angedeutet werden. Im kanonischen Epheserbrief, der unzweifelhaft nur den Kirchenbegriff enthält, erscheint ein „lokales" Amt neben dem universalkirchlichen (4, 11)[1]. Das ist auffällig. Denn der Verfasser deutet keinen Wechsel der Betrachtung an. Die *ποιμένες* erscheinen, als wäre es ganz selbstverständlich, neben den *διδάσκαλοι*. Doch dem Verfasser schwebt gar kein lokales Gemeindeamt vor. Auf die Zuordnung der *ποιμένες* zu den *διδάσκαλοι* wird man diese Behauptung freilich nicht ausschließlich stützen dürfen. Diese Worte des Briefes sind ja umstritten. Wohl aber darf man auf den folgenden Vers als den Ausschlag gebenden verweisen. Denn hier wird gesagt, daß die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* gegeben seien. Damit stehen wir wiederum vor dem uns schon bekannten Gesichtspunkte. Dem Verfasser unseres Briefes gelten also die Hirten (Bischöfe) nicht als lokale Gemeindebeamte. Sie sind Organe der Kirche wie auch die Apostel, Propheten und Lehrer. Die Stellung der *ποιμένες* im Satzgefüge ist nun ebensowenig auffällig, wie die Erwähnung der *διακονία* neben der *προφητεία* und des *παρακαλῶν* und *προϊστάμενος* neben dem *διδάσκων* im Römerbrief Pauli.

Wie wenig solche Nebenordnungen die älteste Christenheit befremdet haben, kann man noch am Hirten des Hermas erkennen, also einem Schriftstück, das einer Zeit entstammt, die allem Anschein nach schon „Gemeinden" kennt, wenigstens in Rom und den von Rom abhängigen Ortsekklesien. Denn wenn Hermas gerade dort, wo er seine Anschauung von der Kirche vorträgt, unterschiedslos die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen nebeneinanderstellt, wenn sie unterschiedslos gelten als die *λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν*, und wenn sie charakterisiert werden als die *πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ* (Vis. III 5, 1), so dürfen wir annehmen, daß wenigstens hier dem

1) Harnack, Entstehung usw., S. 43.

Verfaſſer die Unterſcheidung einer allgemeinen und örtlichen Organiſation nicht im Sinne gelegen hat. Man wird darum auch nicht ſagen dürfen, er verknüpfe wie der kanoniſche Epheſerbrief die Geſamtorganiſation mit der lokalen [1]). Eine ſolche Unterſcheidung ſteht ja überhaupt nicht vor ſeinem Bewußtſein. Er ſieht lediglich die Kirche und die Steine, aus denen ſich die Kirche erbaut, und zwar nach Anſchauung des Verfaſſers von jeher (*οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες*). Seine Betrachtung gilt alſo für Gegenwart und Vergangenheit. Mit anderen Worten: für Hermas kommt eine urſprüngliche Gemeindeorganiſation im Unterſchied von der Kirchenorganiſation ſo wenig in Betracht, daß er die Bedeutung der „Ämter" mit ihrer kirchlichen, nicht mit ihrer gemeindlichen Stellung begründet. Wir können alſo bloß einen „kirchlichen" Geſichtspunkt feſtſtellen, genau wie im Epheſerbrief und in den Briefen Pauli an die Römer und Korinther.

Nun wird man ſchwerlich mit dem Satz durchdringen, daß die Erwähnung der Biſchöfe ſofort nach den Apoſteln und noch vor den *διδάσκαλοι* inſtruktiv uns den Prozeß der allmählichen Überleitung des biſchöflichen Gemeindeamts ins apoſtoliſch-biſchöfliche Kirchenamt vor Augen führe. Denn ſchon im kanoniſchen Epheſerbrief waren die *ποιμένες* nach den Apoſteln und Propheten, und vor den Lehrern genannt. Wir müßten alſo ſchon in der apoſtoliſchen Zeit denſelben Prozeß vorausſetzen, etwa gar auf Paulus ſelbſt ihn zurückführen. Das würde aber vollſtändig dem widerſprechen, was wir bisher als die Anſchauung Pauli kennen gelernt haben. Das würden aber auch die unbedingten Verfechter der hergebrachten Annahme zurückweiſen. Denn ſie erblicken ja das bezeichnende Merkmal der apoſtoliſchen Zeit eben darin, daß das biſchöfliche Amt noch ein reines (adminiſtratives) Gemeindeamt der autonomen Gemeinde geweſen ſei, apoſtoliſche oder kirchliche Würde überhaupt noch nicht beſeſſen habe. Wir dürfen demnach in den Worten des Hermas die ſchon aus dem Epheſerbrief bekannte Anſchauung wiederholt ſehen. Eine Überleitung

1) Harnack, Entſtehung uſw., S. 55.

des urſprünglichen Gemeindeamts in ein Kirchenamt kann alſo an Sätzen, wie den eben erörterten, nicht nachgewieſen werden. Sie würden vielmehr den Satz ſtützen, daß die urſprüngliche Funktion der Kirche ihren urſprünglichen kirchlichen Charakter feſtzuhalten vermochte, als ſchon aus der Funktion ein Amt geworden war und die Ortsekkleſia in der Form eines korporativen Verbandes auf den Plan trat. Sätze wie diejenigen des Hermas und etwa anderer gleichzeitiger Schriftſteller zeugen demnach in erſter Linie nicht von einer epochemachenden neuen Entwicklung, ſondern von der Zähigkeit der alten, aus der apoſtoliſchen Zeit ſtammenden Betrachtung [1]). Auf jeden Fall kann man aber den negativen Satz aufſtellen, daß der pastor Hermae kein Material enthält, das mit Sicherheit eine urſprüngliche Gemeindeverfaſſung des Urchriſtentums erkennen ließe. Dem darf der poſitive Satz zur Seite treten, daß die Anſchauung des Hermas durchaus kirchlich beſtimmt iſt [2]), und daß er die ſeiner Auffaſſung von den ἐπισκοπήσαντες, διδάξαντες und διακονήσαντες entſprechende Organiſation als ein urſprüngliches und weſentliches Stück der Kirche betrachtet. Das heißt natürlich nicht, daß man aus Hermas ohne weiteres die Zuſtände der pauliniſchen Zeit erkennen kann, wohl aber, daß er der herrſchenden Meinung nicht zu unterſchätzende Schwierigkeiten bereitet und dem nicht widerſpricht, was wir dem erſten Korintherbrief und dem Römerbrief entnehmen mußten.

Einen Rückhalt findet die herkömmliche Anſchauung allerdings immer wieder an den προϊστάμενοι des erſten Theſſalonicherbriefes und an den ἐπίσκοποι und διάκονοι des Philipperbriefes. Auch die Tatſache einer Wahl der Biſchöfe, Presbyter und Diakonen

1) Natürlich wird die Struktur eine andere, wenn der funktionelle Charakter der pauliniſchen Zeit dem Amtscharakter gewichen iſt. Das bedeutet eine Wandlung im Kirchengedanken ſelbſt. Inſofern ſind Äußerungen, wie diejenigen des Hermas, ſehr beachtenswert. Doch das iſt etwas anderes wie die Überleitung vom adminiſtrativen Gemeindeamt zum apoſtoliſch-biſchöflichen Kirchenamt.

2) Vgl. auch Harnack a. a. O., S. 55: „Hermas denkt in erſter Linie an die Geſamt- und nicht an die Lokalgemeinde.“

— die Wahl der Bischöfe und Diakonen wird ja von der Didache unzweideutig bezeugt — soll sie als Vertreter von Gemeinden erkennen lassen. Demgemäß dürfe auch der Ortsekklesia der Charakter einer Gemeinde zuerkannt werden.

Man wird jedoch gut tun, die Presbyter hier auszuscheiden. Mit ihnen hat es eine eigene Bewandtnis. Harnack hat ganz recht, wenn er in seiner Kritik Sohms mit besonderem Nachdruck auf die Presbyter weist, für die jede charismatische Begründung fehlt und die keinem Element der Organisation der allgemeinen Kirche entsprechen [1]). Wo wir Presbytern als Inhabern eines Auftrages, nicht lediglich als „Alten" begegnen, ist jedenfalls mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß ein anderes Bild vor uns steht wie das Bild, das Paulus im Römerbrief und ersten Korintherbrief zeichnete. Doch wir brauchen mit dieser Frage, deren Tragweite nicht zu unterschätzen ist, uns hier nicht zu befassen, weil im paulinischen Zeitalter Presbyter nicht nachweisbar sind. Das ist gewiß nicht zufällig. Ein Zufall wäre es gewiß nur dann, wenn Gemeindevorsteher nachweisbar sind und die „Wahl" als Lebensäußerung eines Rechtskörpers angesehen werden muß. Die Möglichkeit einer solchen Betrachtung der Sachlage könnte vorhanden sein. Die Aufforderung zur Wahl legt Verfassungsgedanken im Sinn des Gemeindeprinzips nahe. Man kommt auch nicht ohne weiteres darüber hinweg, daß, worauf Harnack in seinem Buch über die Entstehung der Kirchenverfassung zweimal aufmerksam macht, die διδαχή wohl schreibe, man solle Bischöfe

---

1) Harnack a. a. O., S. 171: „Die Presbyter (bzw. das Presbyterkollegium) entsprechen sicher keinem Element der Organisation der allgemeinen Kirche. Zwar hat sie Ignatius mit den Zwölfaposteln parallelisiert und Sohm, ihm folgend, behauptet (S. 141), der Presbyterat sei überall aus der Nachbildung des ersten Abendmahls (die Zwölf mit Jesus zu Tisch sitzend) entstanden; allein der Beweis dafür kann nicht geliefert werden. Ignatius steht mit seiner Symbolik allein; die Ableitung ist künstlich und hat das, was wir über die ursprüngliche Bedeutung der Presbyter wissen, ebenso gegen sich, wie sie eigenwillig die gleichartige Einrichtung der Synagoge übersieht. Auch wäre es schwerlich zum Namen ‚Presbyter' gekommen, wenn sie die Zwölf repräsentieren sollten."

und Diakonen wählen, nicht aber umgekehrt eine Apostelwahl verlange [1]).

Doch die späteren Dokumente aus der Zeit des „nachapostolischen" Zeitalters dürfen hier zurückgestellt werden. Rückschlüsse aus ihnen sind schon des zeitlichen Abstandes wegen bedenklich. Allem Anschein nach sind die Differenzen in der Darstellung der ältesten Entwicklung der christlichen Kirchenverfassung darauf zurückzuführen, daß die Fragestellungen der einen Dokumentenreihe in die andere eingetragen worden sind. Die jüngeren Dokumente sind höchstwahrscheinlich schon Zeugnisse der Umformung der urchristlichen „Betrachtung" und Wirklichkeit. An diesen Dokumenten hat darum die herkömmliche wie auch die katholische Auffassung einen starken Halt. Harnack hat guten Grund, sich auf die Didache zu berufen. Aber zunächst doch nur für die spätere Zeit. Beweist sie eine „doppelte Organisation", was ich hier dahingestellt sein lasse, so würde angesichts alles dessen, was wir bisher für die Urzeit feststellen mußten, diese Organisation nur der verfassungsgeschichtlich wenig bedeutende Ausklang der ältesten Ent-

1) Harnack a. a. O., S. 41 im Anschluß an Apg. 20, 17. 28: „Man beachte, daß auch hier die Einzelgemeinde Darstellung der Gesamtgemeinde ist und daß sich Lukas daher in bezug auf die Lokalorganisation genau so ausdrückt, wie Paulus 1 Kor. 12, 28 in bezug auf die Gesamtorganisation; aber man darf daraus nicht schließen, daß Lukas oder Paulus auch umgekehrt geschrieben hätte: ‚Bestellt Euch Apostel, Propheten und Lehrer'." — S. 168 in der kritischen Besprechung der Theorie Sohms: „Endlich — was wir von den Ignatiusbriefen an aufs sicherste erkennen, daß nämlich Bischöfe, Diakonen, Presbyter lediglich Beamte der Einzelgemeinde gewesen sind, das für die älteste Zeit in Abrede zu stellen liegt nicht der geringste Grund vor. Wendet Sohm ein, die Wahl durch die Gemeinde entscheide nicht, da auch der Prophet und Lehrer, ja auch der Apostel (Apg. 13), einer Wahl bzw. Approbation bedurft hätte, so liegt hier und dort der Tatbestand doch anders. Sohm möge erst nachweisen, daß man im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ebensogut schreiben konnte: ‚*Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἀποστόλους, προφήτας καὶ διδασκάλους ἀξίους τοῦ κυρίου*' wie die Didache: ‚*Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου*' geschrieben hat. Wer unbefangen das Neue Testament liest, wird schwerlich auf den Gedanken kommen können, die Urzeit habe ‚die rechtlich einheitliche Ortsgemeinde' nicht gekannt."

wicklung, nicht aber deren charakteristisches Merkmal sein. Es wäre ein erst in der nachpaulinischen Zeit getriebener Seitenschößling, der nicht mehr sich entfalten konnte.

Diese Frage braucht aber hier, wo wir noch in der paulinischen Zeit uns befinden, nicht untersucht zu werden. Die Hauptfrage ist für uns zunächst die, ob man bestimmte Äußerungen der urchristlichen Dokumente im Sinne einer Gemeindeverfassung verstehen muß. Ist dies nicht der Fall, gibt es vielmehr eine andere Möglichkeit und fügt sie sich den bisherigen Beobachtungen ein, so dürfte der Zweifel an der Zulänglichkeit des herrschenden Aufrisses schwerlich auf eine konstruktive geschichtsphilosophische Betrachtung zurückzuführen sein, sondern doch wohl im Zustand unserer Quellen begründet sein. Der erste Thessalonicherbrief wenigstens läßt die Möglichkeit einer anderen als der gewöhnlich gegebenen Deutung offen. Eine isolierte Untersuchung dieses Briefes führt überhaupt zu keinem Ergebnis. Denn aus Pauli Aufforderung, man solle die κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς erkennen und um ihrer Werke willen in Liebe besonders hochschätzen, läßt sich die Existenz eines Gemeindeamtes nicht erschließen. Um so weniger, als in anderen Teilen des Briefes weiter führende Erläuterungen nicht enthalten sind. Wir sind also lediglich auf diese Worte angewiesen. Sie aber erzwingen die Annahme eines Gemeindeamtes durchaus nicht. Harnack teilt darum auch nicht die zuversichtliche Meinung anderer [1]). In den viel besprochenen „Vorstehern" könnte man überhaupt nur dann gewählte Gemeindevorsteher vermuten, wenn ohnehin die Existenz einer Gemeinde über jeden Zweifel erhaben wäre. Das gerade ist aber nicht der Fall. Umgekehrt aber von der Existenz der προϊστάμενοι auf eine Gemeinde zu schließen, ist nicht statthaft. Denn der Römerbrief Pauli liefert ja den unzweideutigen Beweis, daß es möglich ist, der προϊστάμενοι im Zusammenhang des Kirchenbegriffs zu gedenken. Wir sind demnach in der Lage zu beweisen, daß die προϊστάμενοι einen in ihrem Charisma begründeten Dienst an

1) Harnack a. a. O., S. 41.

der Kirche ausübten. Wir können aber nicht beweisen, daß die προϊστάμενοι gewählte Beamte einer autonomen Gemeinde waren. Unter diesen Umständen ist es aber methodisch zulässig, und doch wohl auch nötig, die προϊστάμενοι des ersten Thessalonicherbriefes nach Analogie der im Römerbrief charakterisierten προϊστάμενοι zu verstehen, nicht aber, vom Römerbrief völlig abzusehen und nun die Deutung auf Grund einer Anschauung zu versuchen, die im ersten Thessalonicherbrief nirgends nachweisbar ist und deren Feststellung für das apostolische Zeitalter zum mindesten erheblichen Schwierigkeiten begegnet.

Ist es aber unmöglich, in den Vorstehern des ersten Thessalonicherbriefes gewählte Gemeindebeamte nachzuweisen, so fehlt der Behauptung, daß in den Episkopen und Diakonen des Philipperbriefes die Gemeindebeamten des Thessalonicherbriefes zu erkennen seien, jede Unterlage. Dürfen wir für Thessalonich eine charismatische „Organisation" unter kirchlichem Gesichtspunkt annehmen, so natürlich auch für Philippi. Freilich stammt der Philipperbrief aus späterer Zeit als der erste Thessalonicherbrief. Man könnte also eine in der Zwischenzeit erfolgte Entwicklung zum Gemeindeamt vermuten. Aber diese Vermutung stände ohne Stützen da. Denn der bloße Wortlaut der Philipperstelle beweist nichts. Der Brief selbst gibt aber keinen weiteren Aufschluß. Dann liegt grundsätzlich der Annahme nichts im Wege, daß die διάκονοι in Philippi einen Dienst nach Analogie der im Römerbrief bezeugten charismatischen Diakonie verrichtet hätten. Mit dem Römerbrief sind wir aber dem Philipperbrief zeitlich nahe gerückt. Der noch im Osten sich aufhaltende Paulus kennt also lange nach der Begründung der philippischen Ekklesia und nur kurze Zeit vor seinem Brief an sie eine charismatische kirchliche Diakonie, schweigt aber über eine gemeinderechtlich begründete und ausgebaute. Die Annahme einer weitreichenden Entwicklung in Philippi zu Lebzeiten Pauli wäre also höchst problematisch. Werden wir aber die διάκονοι des Philipperbriefes mit den im Römerbrief erwähnten charismatischen Trägern der διακονία zusammenschauen dürfen, dann sind natürlich auch die ἐπίσκοποι nicht als Gemeindebeamte anzusprechen. Das bedarf keiner weiteren Worte.

Was von den διάκονοι des Briefes zu gelten hat, gilt natürlich auch von den ἐπίσκοποι und umgekehrt.

Die Mehrzahl bereitet ebensowenig ernste Schwierigkeiten wie der Ausdruck. Denn Abgrenzungen gegen den „Presbyterat", vollends verfassungsrechtliche Abgrenzungen können wir für die älteste Zeit nicht nachweisen. Das sind überhaupt Fragen, die erst die nachpaulinische Literatur anregt und die ohne weiteres in die paulinische Zeit hineinzutragen wir kein unmittelbar aus den Quellen begründetes Recht haben. „Presbyter" werden wir wohl in der paulinischen Zeit nicht voraussetzen dürfen. Das Problem, wie sich die Bischöfe zu den Presbytern in Philippi verhalten hätten, braucht uns also nicht zu beunruhigen, da keine direkte Quelle auf ein solches Problem führt, auch eine indirekte Nötigung nicht besteht. Die Frage, wie sich im paulinischen Zeitalter Bischof und Presbyter zu einander verhalten, verliert vollends ihre alte Bedeutung, wenn man sich vergegenwärtigt, daß wir überhaupt noch nicht vor Verfassungsfragen stehen, sondern nur Funktionen eines kirchlichen Organismus kennen. Die ἐπίσκοποι stehen genau so da wie die διάκονοι. Der funktionelle Charakter erklärt den Ausdruck sowohl wie die Mehrzahl zur Genüge. Auch in Thessalonich hatten wir προϊστάμενοι, also eine Mehrzahl.

Angesichts dieser charismatisch-funktionellen Begründung der ἐπισκοπή dürfte Sohms Vermutung, man habe es überhaupt nicht mit dauernden Inhabern des episkopalen Auftrags zu tun, recht viel für sich haben. Dann wäre der Plural auch darin begründet, daß die persönlichen Träger nicht dem Namen nach bekannt sein können [1]), man also nur von solchen weiß, die als ἐπίσκοποι fungieren. Die Ekklesia hat als solche ihre ἐπίσκοποι. Denn da sie ein Organismus der Ordnung und Harmonie ist, den Paulus dem Grundsatz einordnete, daß alles κατὰ τάξιν geschehen solle, ist in ihr das Charisma der ἐπισκοπή vorhanden. Das ist wichtiger als die Kenntnis, wer jeweilig das Charisma

1) Sohm, Wesen usw., S. 55, Anm. 74: Es handle sich „nicht um Amtstitel kraft dauernder Rechtsstellung" und „nicht um ein für allemal bestimmte Personen, sondern um eine Gruppe mit wechselnden Zugehörigen".

besitzt und ausübt. Diese Eigenart wäre durch den artikellosen Plural gut gekennzeichnet [1]). Ein anderes Ergebnis ist aber wohl kaum möglich, wenn die vorangegangene Darstellung richtig ist.

In einer Bemerkung Tertullians über die Versammlungen marcionitischer (?) Häretiker findet Sohm eine Bestätigung. Tertullian schreibt: 'Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes ... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt' [2]). Die katholische Forschung hat neuerdings auch mit diesem Wort Tertullians sich befaßt. Sie hat es lediglich auf die von Tertullian genannten Kreise bezogen und ihm jede Fähigkeit abgesprochen, auf die urchristliche Organisation zurückzuweisen [3]). Doch das heißt, den Gesichtskreis zu früh zu begrenzen. Es ist nur dann zulässig, wenn ein apostolisches klerikales bischöfliches Amt im ältesten Urchristentum bestanden hat. Das ist aber nicht der Fall. Pauli Briefe an die Korinther und Römer vernichten die genuin-katholische These vollständig und lassen darüber keinen Zweifel, daß *πνεῦμα* und *χάρισμα* im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Dann gewinnen aber Tertullians Worte doch rückwärts weisende Bedeutung, die nun nicht nur gegen die katholische, sondern auch gegen die hergebrachte These sich richtet. Denn ist, wie wir sahen, neben anderen *χαρίσματα* auch die *ἐπισκοπή* eine Funktion der *ἐκκλησία*, stellt ferner nur das *πνεῦμα* fest, was pneumatisch ist, also auch das pneumatische Charisma, und ist die *ἐκκλησία*, wie sie an den verschiedenen Orten zur Darstellung gelangt, die Inhaberin des *πνεῦμα*, so liegt natürlich auch bei der *ἐκκλησία* die Entscheidung über Anerkennung und Ausübung des *χάρισμα*. Freilich scheint

1) Harnack, Entstehung usw., S. 45: „Der fehlende Artikel an unserer Stelle läßt vermuten, daß die philippischen Bischöfe und Diakonen für Paulus nicht als bestimmte Einzelne, sondern als Gruppe in Betracht kamen."

2) Tert. de praescr. haer. c. 41; Sohm a. a. O.

3) Sohm a. a. O.: „Bei den Häretikern wechselte also die Stellung der einzelnen in der Eucharistie. Hier hat sich ganz deutlich das Urchristliche erhalten." Anders Harnack, S. 106 f.

es ein Widerspruch zu sein, daß der Geistträger selbständige Gewalt besitzt und doch wiederum der ἐκκλησία sich unterordnen muß. Aber als Widerspruch wurde dies doch nicht empfunden. Denn in allen wirkte ja trotz der verschiedenen Gnadengaben das eine Pneuma; und der Vergleich der ἐκκλησία mit dem σῶμα sorgte dafür, daß die Verschiedenheit der Verrichtungen die Einheit und Geschlossenheit des Ganzen nicht störte, in der Unterordnung aller untereinander die Gegensätze sich auflösten. Das Pneuma selbst, das dem Geistträger seine Bedeutung verleiht, ist zugleich das Ordnungsprinzip der Ekklesia.

Nun aber wird es in allen Betätigungen der Ekklesia uns begegnen oder vorausgesetzt werden dürfen. Zunächst in Handlungen, die als gemeinderechtliche Handlungen gelten könnten. Das heißt aber: man wird auch solche Handlungen, die wir heute als Handlungen eines Rechtskörpers aufzufassen geneigt wären, als pneumatische Äußerungen des Lebens der Ekklesia ansehen. Dahin gehört vornehmlich die „Wahl" des Charismatikers. Denn ist das Leben der Ekklesia, wie Paulus es im Römerbrief und ersten Korintherbrief schildert, charismatisch-pneumatisch, so kann auch die „Wahl" keine Rechtshandlung im heutigen Sinn sein. Sie muß zur Feststellung des charismatischen Pneuma durch Pneumatiker werden. Den von anderen nicht berücksichtigten „pneumatischen" Charakter der „Gemeindewahl" leugnet auch Harnack nicht. Nur meint er gegen Sohm hervorheben zu müssen, daß die „Wahl" der Apostel nicht auf eine Linie mit der „Wahl" der Gemeindebeamten gestellt werden dürfe. Doch für das paulinische Zeitalter fehlt es überhaupt an Äußerungen, die hier wesentliche Unterschiede in der Anschauung erkennen ließen. Und Pauli Grundanschauung von der Ekklesia läßt nicht gerade grundsätzliche Unterschiede in der Betrachtung vermuten. Die Unterschiede dürften nur die τιμή des Charisma betreffen. Für Paulus ist überhaupt die empirische Form, unter der das Charisma zur Entfaltung gelangt, gleichgültig. Wie Gott die Apostel „gesetzt" hat (οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, 1 Kor. 12, 28), so hat er auch die κυβερνήσεις „gesetzt". Eine Wahl im Sinn einer Rechtshandlung als Voraussetzung der tat-

sächlichen Wirkung des Charisma kennt Paulus hier nicht. Denn auch die einer „Wahl" überhaupt nicht unterliegenden *χαρίσματα λαμάτων* werden hier von Paulus aufgezählt. Nicht die Frage interessiert die Apostel, in welcher Form Rechtsleben in einer Gemeinde sich äußert, sondern welches pneumatische Leben die Kirche erfüllt, wie die einzelnen Erscheinungen dieses Lebens sich zueinander verhalten und daß es Gott selbst ist, der diese Erscheinungen „setzt", d. h. ihnen Wirklichkeit und Wirksamkeit verleiht. In dieser Kette weist kein Glied auf Rechtstatsachen und Rechtserwägungen hin.

Dies zu bestreiten wäre Harnack durchaus nicht gewillt. Hat doch gerade er den kirchlichen Charakter der Funktion der *κυβέρνησις* anerkannt. Er würde aber vielleicht einwenden, die eine Tatsache schließe die andere nicht aus; man dürfe nicht falsche Fragestellungen an den Text herantragen oder falsche Folgerungen aus zweifellos vorhandenen Tatsachen ziehen [1]). Das wird man grundsätzlich zugeben. Unserer heutigen Betrachtung, die das Nebeneinander einer religiösen und rechtlichen Beurteilung verträgt, ja fordert, wäre es selbstverständlich. Ob damit aber Pauli Anschauung zutreffend gewürdigt würde, wird jedenfalls gefragt werden dürfen. Denn nirgends redet ja Paulus nachweislich von einer Gemeinde, einem Rechtskörper und entsprechenden Betätigungen. Daß Paulus innerhalb der Ekklesia Rechtsgebote und Rechtshandlungen einer Korporation oder ihrer Beamten kannte und als selbstverständlichen oder unvermeidlichen Bestandteil der erscheinenden Ekklesia betrachtete, kann einwandsfrei nicht erhärtet werden. Wohl aber läßt sich nachweisen, daß *πνεῦμα* und *ἀγάπη* das Leben der *ἐκκλησία* bestimmen, Paulus nur von einem in der Form der *διακονία* sich betätigenden *χάρισμα* redet und dessen *τιμή* nie als absolute, sondern stets als relative würdigt, sofern sie sich unbeschadet ihrer *τιμή* den übrigen Charismatikern und dem Ganzen unter- und einordnet. Gemeindliche Rechtsfragen würden also, falls sie bestünden, von Paulus sofort in pneumatische Lebensäußerungen „umgedeutet" werden. Die Be-

1) Vgl. Harnack, Entstehung usw., S. 143.

deutung und Tragweite der Handlung würde nicht im Recht, sondern im Pneuma liegen, also auch ihr Anspruch oder ihre τιμή nicht gemeinderechtlich, sondern pneumatisch begründet sein. Dann dürfte es aber doch bedenklich sein, ein ruhiges Nebeneinander einer religiösen und gemeinderechtlichen Betrachtung bei Paulus anzunehmen. Die Rechtsorganisation der Ekklesia ist nicht nur nicht nachweisbar, sondern hat auch für Paulus keine Bedeutung besessen. Was nach unserer Auffassung vom Leben einer sichtbaren Gemeinschaft selbstverständlich ist, die „rechtliche" Regelung, darauf reflektiert Paulus nicht. Verzichtet er aber darauf, das Leben der Ekklesia unter gemeinderechtlichem Gesichtspunkt darzustellen, so werden wir darauf verzichten müssen, von der Gemeindewahl eines Gemeindekörpers zu reden. Das hieße ja einen Gesichtspunkt geltend machen, der für Paulus bedeutungslos wäre.

Möglich ist diese uns ganz gewiß befremdliche Tatsache, weil Paulus von der „Geistlichkeit" der Christen überzeugt ist, die Ekklesia wirklich als eine heilige Ekklesia ansieht, in der das πνεῦμα und die ἀγάπη wirksam sind. Die Christen sind ja entsündigt und leben im Geist. Die mit dem Kirchenbegriff verbundene Entsündigungsvorstellung macht es begreiflich, daß eine sichtbare Gemeinschaft vorgestellt werden kann, für welche die Notwendigkeit eines gemeinderechtlichen Verbandes nicht besteht. Sohm hat darauf nicht scharf genug geachtet und darum selbst eine Kritik herausgefordert, wie sie Harnack eindrucksvoll übt [1]). Aber Erwägungen, die davon ausgehen, daß das Gemeinleben einer sichtbaren Gemeinschaft ohne „Recht" unmöglich sei, sind für Pauli Anschauung nicht zutreffend. Er hat ein solches Gemeinleben für möglich gehalten und in den Ekklesien verwirklicht gesehen. Ihr Leben ist charismatisch-pneumatisch, und zwar in der Empirie.

Treten aber die Charismen in Kraft auf pneumatischem Wege, und ist das Leben der Ekklesia pneumatisch, so befindet auch das Pneuma über Geltung und Dauer der Wirksamkeit des Charisma. Man wird darum in der Tat mit den Worten Ter-

1) Harnack a. a. O., S. 153 f.

tullians die Zustände in den paulinischen Gemeinden beleuchten dürfen. Die „Wahl" ist also widerruflich, oder vielmehr, da die Widerruflichkeit Rechtskompetenzen voraussetzt, die Ausübung des Charisma ist der pneumatischen Entscheidung unterstellt. Wechselnde Träger der bleibenden Funktion anzunehmen, ist darum nicht schlechthin unstatthaft. Einen bunten, unberechenbaren Wechsel braucht man darum noch keineswegs vorauszusetzen. Vielleicht trifft das scharf zugespitzte Wort Tertullians nicht einmal die von ihm ins Auge gefaßten Häretiker. Die Frage nach der kürzeren oder längeren Dauer der Ausübung einer Funktion durch den Charismatiker ist jedoch nebensächlich, wenn die Hauptsache, die pneumatische „Wahl" und „Absetzung" zugestanden ist.

Auf dies Zugeständnis führt aber auch Harnacks Darstellung. Denn wenn die Wahl ursprünglich nicht eine Wahl auf Lebenszeit war [1]), so ist die Annahme einer pneumatischen Begrenzung der Dauer wahrscheinlicher als die Annahme, man habe nur auf bestimmte Zeitabschnitte gewählt. Denn eine solche Wahl würde sofort gemeinderechtliche Satzungen oder Ordnungen voraussetzen. Ein solches Gemeinderecht war aber nicht nachweisbar. Wahl auf bestimmte Zeit und pneumatischer Charakter der Wahl könnten aber nicht wohl nebeneinander bestehen. In der pneumatischen Wahl nämlich wird nur das jeweilig vorhandene Pneuma anerkannt, nicht aber über die Dauer eine Entscheidung getroffen. Damit wäre einer ganz unpneumatischen Fragestellung Raum gegeben. Und eben dadurch wäre die pneumatische Wahl beseitigt. Man kann darum nur eine gemeinderechtliche Wahl voraussetzen oder eine kirchlich-pneumatische. Während die letzte Annahme durch alles bestätigt wird, was wir von der paulinischen Zeit bisher kennen gelernt haben, besitzen wir für die erste Annahme überhaupt keine positiven oder als wirklich positiv sich bewährenden Daten. Über eine zeitlich fest umschriebene Beschränkung lassen auch die Quellen nichts verlauten. Die Feststellungen des ersten Klemensbriefes machen sie sogar unwahrscheinlich. Denn die von ihm erhobene Forderung der Lebenslänglichkeit des Amts blickt

1) Harnack a. a. O., S. 159.

nicht auf den Gegensatz einer Friſtwahl zurück, ſondern auf die Tatſache einer nicht durch ſittliche Unwürdigkeit des Amtsträgers motivierten Abſetzung. Die Abſetzung an ſich iſt es, gegen die er ſich wendet. Wenn alſo Amtsübertragungen durch Wahl auf beſtimmte Zeit nicht wahrſcheinlich ſind und doch „Abſetzungen“ nicht auf Lebenszeit Gewählter ſtattgefunden haben, ſo wird man ſie nur pneumatiſch motiviert ſich erklären können. Die Abſetzung iſt alſo ebenſowenig wie die Wahl als Rechtshandlung vorzuſtellen, ſondern als pneumatiſche Lebensäußerung. Das autonome, aber durch ſeine Beſtimmung zur διακονία begrenzte und der Selbſtzucht unterworfene χάρισμα wird durch die autonome, aber ebenfalls durch die Rückſicht auf die διακονία gebundene ἐκκλησία anerkannt und für die διακονία freigegeben. So hat überhaupt nicht die „Abſetzung“, deren Begriff ſchon mißverſtändlich iſt, den Ton, ſondern die jeweilige Anerkennung eines vorhandenen χάρισμα. Es wird wohl kein Zufall ſein, daß Paulus, wenn er der Organiſation der ἐκκλησία gedenkt, den Begriff der Wahl oder einen ähnlichen, eine Rechtsorganiſation nahelegenden Begriff vermeidet. Wahl und Abſetzung als Rechtshandlungen ſind Dinge, die für ihn nicht in Betracht kommen, wenn er das Leben der ἐκκλησία ſchildert. Die am durchſichtigſten noch von Knopf entwickelte, von Harnack jetzt nur noch an wenigen Punkten feſtgehaltene Anſchauung von der Organiſation des Urchriſtentums läßt ſich demnach, ſoweit die pauliniſchen Zeugniſſe zur Erwägung ſtehen, nicht nachweiſen. Paulus gedenkt weder einer Gemeinde im Rechtsſinn, noch einer Beamtenſchaft der Gemeinde, die durch ein geordnetes, Kompetenzen ſchaffendes und erſchließendes Wahlverfahren zum Dienſt an der Gemeinde beſtellt ſind, noch einer doppelten Organiſation. Dieſe bei Paulus ſicher nachweisbare Anſchauung wird weniger befremden, wenn man alle Einzelheiten des pauliniſchen Kirchenbegriffs ſich vergegenwärtigt.

Nun braucht natürlich Pauli Anſchauung mit derjenigen des Urchriſtentums nicht ohne weiteres ſich zu decken. Aber Paulus iſt die einzig zuverläſſige Quelle für die Erkenntnis der Zuſtände in der älteſten Zeit des Urchriſtentums. Rückſchlüſſe aus ſpä-

teren Schriften auf das apostolische Zeitalter sind darum nicht sicherer als Folgerungen aus den paulinischen Angaben. Diese dürften sogar sicherer sein. Denn für die von Paulus gegründeten Ekklesien wird doch wohl zutreffen, was Pauli Äußerungen und „Betrachtungen" entnommen werden mußte. Daß die paulinischen Ekklesien aber ein wesentlich anderes Bild darböten als die übrigen, ist angesichts der Gesamthaltung Pauli unwahrscheinlich. Sein Brief an die Christenheit in Rom läßt auch erkennen, daß er in den nicht von ihm gegründeten Ekklesien dieselbe Zuständlichkeit wie in den von ihm gegründeten voraussetzt. Die aus den paulinischen Briefen gewonnenen Beobachtungen, die ein einheitliches Bild ergeben, dürften also weiter reichen und zuverlässiger sein, als Rückschlüsse aus der „nachapostolischen" Literatur. Um so mehr, als wir in der „nachapostolischen" Zeit eine Wandlung in der Auffassung von der Kirche zu konstatieren haben, die auf das corpus permixtum hinführt [1]). So wird man das Bild, das die paulinische Literatur ergibt, als bezeichnend für die Hauptmasse der Urchristenheit ansprechen dürfen.

Eine Erwägung wäre freilich noch zu berücksichtigen. Wenn die bisher gebotenen Ausführungen zutreffend sind, würde es großen Bedenken unterliegen, von Anfang an ein göttliches Kirchenrecht in der Christenheit vorauszusetzen. Das fordert aber Harnack. Als das wahre „Volk Gottes" war die Christenheit „Theokratie", tatsächliche Theokratie, und damit war göttliches Kirchenrecht in ihr gesetzt [2]). Neben die pneumatische Linie tritt die theokratische. Der Schritt, den der erste Klemensbrief tat,

---

1) Anders Harnack a. a. O., S. 45: „Das zusammengestellte Material ist weder einstimmig noch erlaubt es direkte Schlüsse auf die Entstehung der einheitlichen Gemeindeverfassung, wie wir sie in der nachhadrianischen Zeit fast überall finden. Vor allem aber läßt sich an den wichtigsten Stellen nicht ausmachen, ob es sich lediglich um regelmäßige freie Leistungen oder schon um Amtsfunktionen handelt (s. z. B. 1 Thess. 5, 12 f.). Wir müssen also zusehen, ob sich aus den Urkunden der mittleren Zeit (Vespasian bis Hadrian) Beobachtungen gewinnen lassen, welche ein Licht nach rückwärts und vorwärts werfen."

2) Harnack a. a. O., S. 101.

oder der für uns in diesem Brief zuerst hervortritt, brachte qualitativ nichts neues, wenn er auch ein weiterer Fortschritt in der Entwicklung war. Auch er schafft kein profanes, sondern ein göttliches Kirchenrecht, da die Unabsetzbarkeit der Beamten auf den göttlichen Willen und die göttliche Offenbarung zurückgeführt wird [1]). Theokratie und Kirchenrecht sind also Wechselbegriffe.

Doch auch hier dürfte ein Fragezeichen angebracht erscheinen. Gegen den Satz können freilich begründete Einwendungen nicht gemacht werden, daß die Christenheit die Nachfolgerin einer in Rechtsformen verfaßten heiligen Gemeinschaft war oder sich als die Vollendung eben dieser Gemeinschaft enthüllte [2]). Und daß Harnack die Selbstbezeichnung der Urchristenheit als Volk Gottes für die Erkenntnis der urchristlichen Anschauung von der Kirche fruchtbar gemacht hat, ist als Gewinn zu buchen. Die Fragezeichen beginnen erst dort, wo die theokratische Deutung der urchristlichen Selbstbeurteilung anhebt. Von vornherein darf aber betont werden, daß es sich auch hier nur um kleine Fragezeichen handelt. Ja im Grunde kommt es nur auf einen leisen Wechsel der Betrachtung an.

Harnack selbst ermäßigt seine These, daß das göttliche Kirchenrecht von Anfang an im Urchristentum heimisch gewesen sei. Denn er macht sofort darauf aufmerksam, daß die Christenheit die theokratischen Formen des alten Volkes fast ganz abwarf, um sie erst von der Zukunft zu erwarten, in der Gegenwart aber von dem Geist, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe hauptsächlich lebte. Und die Urchristenheit ist ihm viel mehr latente Theokratie als tatsächliche [3]). Erst seit der im ersten Klemensbrief zutage tretenden Neuerung gibt es ein Kirchenrecht im eigentlichen Sinn, weil der pneumatische Faktor und die Gesamtekklesia faktisch ausgeschaltet ist [4]).

Mit diesen Sätzen ist eine starke Annäherung an die Behauptung erfolgt, die die Existenz eines göttlichen Kirchenrechts im ältesten Urchristentum verneint. Die Differenz faßt sich jetzt

---

1) Harnack a. a. O., S. 159.
2) Ebd. S. 101.
3) Ebd. S. 101.
4) Ebd. S. 69.

im Grunde in dem Satz zusammen, daß nach der einen Anschauung im apostolischen Zeitalter uneigentliches Kirchenrecht oder „Rechtsansätze“ und „Rechtsantriebe“ vorhanden sind, nach der anderen Auffassung diese „Rechtsansätze“, wenn vorhanden, nicht unter den Gesichtspunkt des göttlichen Kirchenrechts gestellt sind. Es wäre also nur eine Frage der Betrachtung eines vorhandenen Zustandes. Und wenn eingeräumt werden könnte, daß die „Rechtsansätze“ erst dem späteren Historiker, nicht aber dem Christen jener Tage in dieser Beleuchtung erschienen sind, so wäre von einer Differenz kaum mehr zu sprechen.

Eine solche Verständigung müßte aber möglich sein. Denn daß die Christen des apostolischen Zeitalters in dem Bewußtsein gelebt hätten, daß eine neue Rechtsordnung in ihrer Bruderschaft verwirklicht sei, wird kaum behauptet werden können. Durch die Predigt Jesu konnte eine solche Überzeugung nicht geweckt werden. Denn die Ordnung des Reiches Gottes war von ihm ausdrücklich der Ordnung der Weltreiche gegenübergestellt und folgerichtig jede Rechtsordnung beseitigt worden. Kirchenordnungen aber hat er nicht gegeben. Trotz Batiffols Einwendungen ist nirgends in der Predigt Jesu Raum für göttliches Kirchenrecht. Auch die jerusalemische Gemeinde hat, wenn wir den Angaben der Apostelgeschichte Glauben schenken dürfen, keine Rechtsorganisation besessen, auch göttliches Kirchenrecht nicht geschaffen. Nötigungen zur Bildung eines göttlichen Kirchenrechts konnten auch nicht wohl dort auftauchen, wo alles ein Herz und eine Seele war, alle einträchtiglich zusammenlebten und der Geist Gottes alle erfüllte. Eine Theokratie im eigentlichen Sinn ist auch nach Harnack die Jerusalemer Gemeinde nicht gewesen. Sie war über alles Irdische erhoben, der Gedanke politischer Herrschaft lag so fern wie möglich und im Hinblick auf die nahe herrliche Zukunft erschien alles Gegenwärtige gleichgültig [1]). Freilich soll sie nun doch eine Theokratie gewesen sein. Denn alles was nötig war, um überhaupt auf Erden als ein genossenschaftlicher Bruderbund existieren, den Glauben verbreiten und die Jugend erziehen zu

1) Harnack a. a. O., S. 15.

können, sei als Gottes Geist, Herrschaft und Anordnung betrachtet worden [1]).

Hier dürfte aber doch der Begriff Theokratie nicht ganz im üblichen Sinn gebraucht sein. Denn Theokratie und politische oder irdische Herrschaft sind nach üblichem Verständnis ebenso aufeinander bezogen, wie es als bezeichnendes Merkmal einer Theokratie gilt, daß die theokratischen Forderungen durch zwingendes Recht oder ohne Rücksicht auf die innere Zustimmung der Betroffenen durchgesetzt werden. Gerade diese Merkmale fehlen der Theokratie der Urgemeinde. Und ebenfalls dem urchristlichen pneumatischen Enthusiasmus. Nun mag man trotzdem — auf das Wort soll kein Gewicht gelegt werden — die älteste Christenheit unter den Gesichtspunkt der Theokratie stellen. Dann muß man aber auch betonen, daß die spätere Theokratie etwas anderes war wie die älteste und gerade durch den theokratischen Rechtsgedanken von ihr unterschieden.

Unter diesen Umständen dürfte es aber vielleicht doch erwägenswert sein, den Begriff Theokratie auf die Urchristenheit nicht anzuwenden. Um so mehr, als Paulus, ganz in der Nachfolge Jesu, einer unter den Rechtsgedanken gestellten Theokratie nicht gedenkt. Seine Auffassung von der Ekklesia und der *διακονία* sowie der im Christen lebendigen Gesinnung Jesu Christi widerspricht der Annahme, daß er die christliche *ἐκκλησία* und *ἀδελφότης* als Theokratie sich vorgestellt habe. Jedenfalls hat er einer solchen Vorstellung nicht Ausdruck gegeben. Sie aus seinen Paränesen aber zu erschließen, ist nicht zulässig. Denn sofern seine Paränesen nicht Wiederholungen der Missionspredigt sind, sind sie Ausdeutungen des Wandels im Geiste. Sie entfalten also die pneumatische Lebensordnung, sind aber nicht als theokratische Rechtssatzungen gedacht. Daß in diesem Zusammenhang auch jüdische Ordnungen verarbeitet sind, dürfte kein Gegenbeweis sein. Denn der Geist des Judentums ist nicht mit ihnen übernommen. Der *νόμος*, den Paulus aufrichtet, ist der *νόμος πίστεως* (Röm. 3, 27) oder *πνεύματος*, der grundsätzlich vom

1) Harnack a. a. O., S. 15.

νόμος des Judentums sich unterscheidet und darum eine Theokratie nicht begründen kann. Diese Ausführungen Pauli ordnen sich ungezwungen seiner grundsätzlichen Anschauung von der Ekklesia ein. Auch seine Auffassung vom Apostolat fällt aus diesem Zusammenhang nicht heraus. Eine Rechtsautorität wird für die apostolische Autorität nicht beansprucht. Mit einer Kirchenordnung hat Paulus nie seine Stellung begründet. Entweder führt er die Autorität Gottes oder des κύριος an, der Geist ist, oder er beruft sich darauf, daß auch er das πνεῦμα Gottes hat, das ihn berechtigt, Anweisungen zu geben, oder das χάρισμα, das ihn befähigt, das Evangelium einwandfrei zu verkündigen und ihm den Anspruch gibt, gehört zu werden. Aber er fordert nie ein Gehör oder einen Gehorsam, der die ἐκκλησία grundsätzlich unselbständig macht oder den Apostel samt seinem bischöflichen Nachfolger grundsätzlich und dauernd ihr unbedingt überordnet. Der Apostel ordnet sich, wie gezeigt, der ἐκκλησία ein und den übrigen Charismatikern unter, sofern es sich um die Geltung ihrer Gnadengaben handelt. Es dürfte überhaupt wohl zutreffender sein, mit Paulus von der τιμή statt von der Autorität des Apostels zu sprechen. Die τιμή des Apostels ist aber grundsätzlich keine andere wie die τιμή der übrigen Charismatiker. Sagt man aber, daß mit dem χάρισμα zugleich Recht gesetzt ist, so dürfte das den Sinn Pauli kaum treffen. In der Betrachtung Pauli entsprechen sich nicht Charisma und Recht, sondern Charisma und τιμή. Die τιμή aber ist das Ergebnis der freiwilligen Anerkennung, die der inneren Nötigung oder dem in jedem einzelnen wirksamen Pneuma nachgibt. Die Zuerkennung der unter keinen Rechtsgedanken gestellten τιμή ist aber zugleich die Feststellung der ebenfalls nicht vom Recht her zu begreifenden διακονία, auf die ja allein das Charisma gerichtet ist. So sind die Beziehungen des Charismatikers zu den übrigen Gliedern der Ekklesia und wiederum dieser zum Charismatiker pneumatisch und „dienstlich", d. h. ethisch und nicht rechtlich geordnet.

Eine im Urchristentum der pneumatischen parallel laufende theokratische Linie festzustellen dürfte also Schwierigkeiten begegnen. In den ältesten Zeugnissen ist sie einwandfrei nicht nachzuweisen.

Statt von einer mit der ſpäteren doch nicht zuſammenfallenden, noch dazu latent geweſenen Theokratie zu ſprechen, dürfte es richtiger ſein, von einer Pneumatokratie zu reden. Die pneumatiſche Linie fällt alſo mit der „theokratiſchen" zuſammen, weil ſie pneumatokratiſch iſt. In der urchriſtlichen Pneumatokratie hat ſich die altteſtamentliche Theokratie vollendet, d. h. durch ſie iſt die altteſtamentliche Theokratie aufgehoben. Man hat die Weisſagung Joëls erfüllt geſehen, die Weisſagung, die die geſetzliche Theokratie auflöſt und die Herrſchaft des Geiſtes an die Stelle ſetzt. Dann liegt dem Bewußtſein der Gedanke eines göttlichen Kirchenrechts fern. Das iſt freilich eine „idealiſtiſche" Betrachtung. Paulus hat ſie aber üben können, weil er die Ekkleſia in der ſichtbaren, ſündloſen, vom heiligen Geiſt erfüllten Bruderſchaft, dem ſichtbaren geiſtlichen Iſrael ſich darſtellen ſah und weil ſeine Überzeugung von der baldigen Vollendung der Kinder Gottes Gegenwart und Zukunft zuſammenrückte und die Gewißheit, im Geiſt das Unterpfand und Angeld der Vollendung zu haben, das Leben der Vollendung ſchon in der Gegenwart in die Erſcheinung treten ließ. Und ſo wenig das vollendete „Reich Gottes" eine Theokratie im üblichen Sinn iſt, ſo wenig der Anbruch dieſes Reiches. Es bleibt eine Pneumatokratie oder Chriſtokratie (1 Kor. 15, 24—27) und äußert ſein Leben in der 1 Kor. 12 und Röm. 12 geſchilderten Weiſe. In dieſer ἐκκλησία iſt göttliches Kirchenrecht, ſo wie man in der werdenden und gewordenen katholiſchen Kirche dieſen Begriff verſtand, noch nicht vorhanden. Sie hatte keinen Raum dafür. Der Paulinismus vernichtet nicht nur die katholiſche Theſe, wie ſie neuerdings Batiffol wieder zur Geltung zu bringen verſucht hat, er ſtützt auch nicht die hergebrachte proteſtantiſche Auffaſſung von der urchriſtlichen Gemeindeverfaſſung. Das würde auch Harnack unbedenklich anerkennen. Er hat ja ſelbſt durch ſeine neueſten Unterſuchungen ſie aufs ſchwerſte erſchüttert und kann zu ihren Verfechtern hinfort nicht mehr gezählt werden.

Vielleicht könnte Harnack auch die vorangegangenen Ausführungen ſich aneignen, da ſie nur mit der pauliniſchen Zeit ſich befaſſen und für das „nachapoſtoliſche" Zeitalter Geltung nicht be-

anſpruchen. Sie ſind vielmehr mit vollem Bedacht auf die apoſtoliſche Zeit beſchränkt. Allerdings iſt zu Beginn auch des Hirten des Hermas und des zweiten Klemensbriefes gedacht worden. Aber nur, um den Rahmen der Anſchauung von der Kirche feſtzuſtellen, der auch im „nachapoſtoliſchen“ Zeitalter noch Geltung beſeſſen hat. Die konkreten Einzelheiten aber ſind nicht Quellen des „nachapoſtoliſchen“ Zeitalters entnommen. Deswegen nicht, weil ſie, ohne daß man es merkte oder bisher ſich deutlich gemacht hat, zu falſchen Frageſtellungen veranlaſſen, ſobald man der apoſtoliſchen Zeit ſich nähert. Umgekehrt wird man freilich ſich ebenfalls hüten müſſen, den Frageſtellungen des apoſtoliſchen Zeitalters ohne weiteres Gültigkeit für die „nachapoſtoliſche“ Zeit zuzuerkennen. Da Sohm auf die durch Zeit und innere Entwicklung geſetzten Grenzen nicht genügend geachtet hat, iſt es ihm auch nicht möglich geweſen, der gegen ihn namentlich von Harnack erhobenen Kritik Herr zu werden. Schon die Paſtoralbriefe mit ihren Presbytern und ihrem Presbyterium zeigen ein anderes Bild, als wie es die pauliniſchen Briefe erkennen laſſen. Und die Didache legt ſogar den Gedanken einer doppelten Organiſation nahe, freilich nun in anderem Sinne wie dem üblichen. Zwiſchen beiden aber ſteht der erſte Klemensbrief mit dem göttlichen Kirchenrecht und dem göttlichen Kirchenamt. Zugleich bekunden die Dokumente eben dieſer Zeit eine Entwicklung des Kirchengedankens. Schon im Matthäusevangelium und in den Paſtoralbriefen haben wir die erſten deutlichen Niederſchläge des neuen Verſtändniſſes von der Kirche. Sie iſt nun nicht mehr die Kirche der Heiligen, der Endzeit oder des Anbruchs des neuen Äon, ſondern die Kirche der argen Gegenwart, Gute und Böſe umſchließend und das Armenſünderbekenntnis herausfordernd. Die Vorſtellung des corpus permixtum beginnt ſich zu verwirklichen und die Unterſcheidung der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche beginnt ſich anzubahnen. Dieſe über den Jakobusbrief hinführende Entwicklung iſt im Katholizismus trotz „rigoriſtiſcher“, urchriſtliche Motive ſchroff durchſetzender Reaktionen zum Siege gelangt. Dieſer Entwicklung der Auffaſſung von der Kirche ging zur Seite die beſonders durch den erſten

Klemensbrief uns deutlich werdende Umwandlung der urchristlichen kirchlichen Funktion in ein göttliches Kirchenamt, die nun ihrerseits die Kirche als korporative Gemeinde, wenn auch mit den Titeln der Kirche, begründet und eben dadurch die Selbständigkeit der „Einzelgemeinden" um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erklärt, bis der im urchristlichen Kirchengedanken enthaltene, durch den Gemeindeverkehr, auch nach Umbildung der religiösen Autonomie in eine rechtliche, lebendig gebliebene Universalismus in der die „nachapostolische" Umbildung voraussetzenden neuen, rechtlich bestimmten Form der kirchlichen Synodalverfassung sich durchsetzt.

So hat eine folgenschwere Umformung des Urchristentums im „nachapostolischen" Zeitalter stattgefunden; und zwar eine Umformung, die den Katholizismus zum Ziel hatte. Möglich war sie, weil schon im Urchristentum die Kirche in sichtbarer Darstellung und mit „anstaltlichen" Motiven erschienen war und die noch nicht in ein Amt umgewandelten kirchlichen Funktionen supranaturalen, dem Profanen entzogenen Charakter besaßen. In der Umwandlung des Kirchen- und Amtsgedankens und der damit zusammenhängenden Begründung kirchlicher Gemeinden sieht das „nachapostolische" Zeitalter die Umformung des Urchristentums in den Katholizismus. Ihr hier im Rahmen einiger Randbemerkungen nachzugehen, ist unmöglich. Hier darf es genügen, durch einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Erforschung des urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblems den Versuch einer Verständigung gemacht zu haben. Sie dürfte nicht unmöglich sein, wenn man die Fragestellungen der einen Quellengruppe mit den Fragestellungen der anderen nicht verquickt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Boane-rges.

Von

Julius **Boehmer** in Fürſtenfelde (Neumark).

Mark. 3, 17 beſagt, daß Jeſus dem Zebedäus-Sohn Jakobus und ſeinem Bruder Johannes *ἐπέθηκεν ὄνομα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς*. Dieſer von Jeſus den Zebedaiden beigelegte Sondername Boané-rgés und ſeine Deutung hat den Exegeten von jeher viel Kopfzerbrechen verurſacht.

Schon Hieronymus (in Dan. 1, 7) verzweifelte an einer ſachgemäßen Erklärung und wollte lieber Bene-reem (Bane-raem), was hebräiſchem בְּנֵי־רַעַם entſpräche. Hätte er damit recht, ſo wären alle Schwierigkeiten beſeitigt: denn רַעַם heißt im Alten Teſtament (außer: Lärm, Toben, Hiob 39, 25) wirklich: Donner (z. B. Jeſ. 29, 6. Pſ. 77, 19; 81, 8; 104, 7). Allein ſein Vorſchlag iſt eben aus der Verzweiflung geboren, und man tut nie gut, einem Verzweifelten zu folgen, mindeſtens nicht, ſolange es noch andere Führer gibt.

Viel näher bei der textlichen Wirklichkeit iſt doch die Auffaſſung geblieben, die auf Pſ. 55, 15 zurückging und das dort zu leſende רֶגֶשׁ als „Lärm“, „lärmende Menge“ deuten zu müſſen meinte. Denn aus dem „Lärm“ das „Toben“ und aus dem „Toben“ den „Donner“ abzuleiten, das müßte ebenſogut wie für רַעַם erlaubt

sein; so scheint es, wenn auch die Bedeutung „Donner" nicht zu belegen ist. Allein die Schwierigkeit liegt vor, und sie scheint unüberwindlich, daß der Sinn von רֶגֶשׁ keineswegs feststeht, sondern lediglich erraten wird. Die Septuaginta wenigstens übersetzt mit ὁμόνοια, was manches für sich hat, da es zum Parallelismus (ἐπὶ τὸ αὐτὸ κτλ.) entschieden besser stimmt: dann würde רֶגֶשׁ auf verderbten Text hinweisen, wie auch Kittel z. d. St. die Worte יְהַלֵּךְ בְּרֶגֶשׁ getilgt sehen will. Auf alle Fälle ist mit diesem ἅπαξ λεγόμενον für boane-rges so lange nichts anzufangen, als noch irgendeine andere Hilfe sich zeigt. Nur das würde die Prüfung des in Betracht kommenden Stammes lehren, daß רגשׁ gemäß Ps. 2, 1 „in unruhiger Bewegung sein" bedeutet, und dann auch das entsprechende arabische Wort رجس I und VIII sehr gewöhnlich das „Donnern" meint (ursprünglich I: das heftige Brüllen des Kamels; VIII: „das Zittern", „die Unruhe"). Danach ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß vom Stamme רגשׁ ein Wort, das „Donner" bedeutet, herstammt, nur daß das betreffende Wort uns nicht erhalten geblieben ist (so z. B. Wilke-Grimm, S. 71[a]).

Vielfach aber wird lieber eine andere Herleitung versucht. Bekannter nämlich und gebräuchlicher als רגשׁ ist das nahe verwandte רגז, ein im Alten Testament nicht seltenes Wort, das „unruhig sein", „in Unruhe geraten", „sich erregen" bedeutet. An einer Stelle (Hiob 37, 2) meint רִגְזוֹ, allerdings verbunden mit קוֹל יי, sogar den Donner (vgl. Ps. 29, 3 ff.), wenn es auch nicht direkt Donner, sondern „Toben", „Brausen", „Grollen" bedeutet. Sicherlich aber ist es von hier nicht mehr weit bis „Donner", wovon im Kontext 2—5 wiederholt die Rede ist. Das aramäische Äquivalent bezeichnet „unruhig sein", („zornig sein"). Auch hier wird nun für die achte Verbalform angegeben, daß sie im Arabischen vom „Donner" gebraucht werde: so in Gesenius-Buhl, Wörterbuch, 15. Auflage, S. 737[a]. Ob das zutrifft, stehe insofern dahin, als selbst Freytags Lexicon arabico-latinum von dieser Bedeutung nichts weiß, (wie eben danach auch die Angabe, daß رِجْز „Zorn" bedeute, — nebenbei gesagt — nicht besteht;

es kann aber „Schmutz“, „Götzendienst“, „Strafe“ bezeichnen). Indes kommt es darauf auch für unsere Zwecke nicht an, zumal feststeht, daß das arabische رجز nur vom Abfassen und Hersagen einer bestimmten Gedichtform im Gebrauch ist.

Demnach bleibt doch nichts weiter übrig, als bei dem Stamm רגשׁ zu bleiben. Hier treffen in der Tat und nur hier alle Voraussetzungen zusammen, um ein Substantiv רגשׁ = „Donner“ wahrscheinlich zu machen: daß es regeš, aram. rᵉgēš, heißen könne, ist mindestens sehr wahrscheinlich. Daß ein derartiges Wort in der Tat verloren gegangen sei, diese Annahme liegt um so näher, als uns kein Wort für „Donner“ (im engeren Sinn) aus dem Aramäischen erhalten geblieben ist.

Daß nämlich hier auf das Aramäische, nicht Hebräische zurückzugehen ist, darf wohl eigentlich als selbstverständlich gelten. Man braucht dafür ja nur an die bekannte Tatsache zu erinnern, daß Markus so manches aramäische Originalwort aus Jesu Munde anführt (5, 41: ταλιθα κουμι; 7, 34: ἐφφαθα; 15, 34: ἐλωι κτλ.), und speziell in der Nähe der Boane-rges ein Bartholomäus steht.

Ferner kann man aber auch die Aussprache *Boανη* nicht mehr „auffallend“ nennen, wie neuestens E. Klostermann, Markus z. d. St. (S. 29) meint. Er setzt *Boανη* = בְּנֵי und urteilt von hier aus, entweder das *o* oder das *α* „schieße über“. Hingegen, ob wir auf das aramäische בְּנָיָא zurückgehen, oder selbst wenn wir an die Bildung des בְּנֵי aus hebräisch בָּנִים denken wollen: immer bleibt es dabei, daß das Schwa der ersten Silbe einen Ersatz für einen (gleichviel ob in der aramäischen Grundform in der zweiten und dritten, oder in der hebräischen in der ersten Silbe) fehlenden, zwischen *α* und *o* schwebenden Laut bildet. Daß nämlich das Hebräische hier einen Laut, der bald mehr nach *α*, bald mehr nach *o* hinneigt, biete, das Aramäische dagegen beide Laute nacheinander ertönen lasse, deutet doch wirklich so bestimmt wie immer möglich darauf hin, daß in einer fremden Sprache ein zusammengesetzter Laut wie *oα*, sofern nur eben ein solcher sich bot, am Platze war. Man muß das *oα* nur als eine Art Doppellaut oder lieber als einen gewissermaßen zwischen *o*

und *α* in der Mitte ſtehenden Laut nehmen, dann bietet die Wiedergabe ſelbſt eines aramäiſchen בְּנֵי durch griechiſches *βοανη* nicht die geringſte Schwierigkeit mehr.

An ſich ſcheint es unmöglich, aus der Form *Βοανη-ργες* entſcheiden zu wollen, ob aufs Hebräiſche oder Aramäiſche zurückgegangen werden müſſe. Beides iſt ſprachlich möglich. Doch iſt zu ſagen, daß hiſtoriſch alle oder doch die größte Wahrſcheinlichkeit für den aramäiſchen Urſprung des Wortgebildes ſpricht. Das iſt auch wohl der Sinn der Ausführungen, die G. Dalman (Worte Jeſu I, S. 39 f.) zu dem in Frage ſtehenden Worte gibt. Iſt hierin Dalman beizupflichten, ſo müſſen dagegen ſeine Bemerkungen über das *οα* (dieſes ſei „ſinnlos", *ο* oder *α* ſei „Gloſſe", nur *βονη* oder *βανη* ſei möglich, beides in gleicher Weiſe) nach dem Obigen gänzlich zurückgewieſen werden. Am allerwenigſten kann der Schluß beſtehen: „Wenn Markus wirklich *οα* ſchrieb, ſo geſchah es, weil ihm das Aramäiſche fremd war." Richtig wäre es, ſtatt deſſen vielmehr zu ſagen: weil ihm das Aramäiſche ſo vertraut war, daß er verzweifelte, den zwiſchen *β* und *ν* wirklich gehörten Laut mit *ο* oder *α* wiedergeben zu können und eben, um ihn treu wiederzugeben, darum brachte er das „ſinnloſe" (gemeint iſt wohl: das ungewöhnliche) *οα* in Anwendung. Daß Markus, „wollte er galiläiſche Verdunkelung des *α* ausdrücken", *ο* dafür als „völlig genügend" anſehen mußte (und *οα* auf alle Fälle hätte zu meiden gehabt), iſt nichts weiter als ein Machtſpruch des verdienten Verfaſſers der „Worte Jeſu", für deſſen Berechtigung er ſchwerlich einen Schein vorzuweiſen in der Lage ſein wird. Dabei ſteht übrigens die Ausſprache *οα* überhaupt, auch für ein zu erwartendes e, nicht einmal vereinzelt: wenigſtens verzeichnet Lightfoot in ſeinen Horae hebraicae z. d. St. als ihm bekannt die Ausſprache Noabhyim ſtatt nebhyim (vgl. Wilke-Grimm, Neuteſtl. Wörterbuch, S. 71[a]). Sehr bequem dagegen verfährt Sieffert, wenn er REP[3] 8, 572 boane-rges kurzer-hand als „vulgäre aramäiſche Ausſprache von bene regesch" bezeichnet, ohne in irgendeiner Weiſe eine Begründung für dieſe Behauptung zu bieten.

Nach allem wird man ſchwerlich weiter ein Recht haben, mit

H. Holtzmann (im „Hand-Commentar“ z. St. S. 126) *Boανηργες* als „ein Wort von zweifelhafter Orthographie und Etymologie“ zu bezeichnen, oder mit E. Klostermann (im „Handbuch“ zur St. S. 29) zu sagen, daß für rges „ein semitisches Äquivalent noch nicht gefunden“ sei (und wie er die Beziehung auf רִגְשׁ Hiob 37, 2 mit einem „Fragezeichen“ zu versehen). —

Über die Bedeutung des Beinamens „Söhne des Donners“ kann kaum Unsicherheit bestehen, wiewohl der konkrete Anlaß, aus dem Jesus ihn erteilte, uns völlig unbekannt ist. Nach aller Analogie meint er Personen, die in etwas des Donners Art an sich tragen, die ähnlich gewaltig, gewaltsam, gewalttätig wie der Donner, genauer (a potiori fit denominatio) das Gewitter, wie Donner und Blitz auftreten. Dazu würden einige Erzählungen, die die Art der Zebedaiden kennzeichnen, trefflich stimmen: sowohl was Mark. 9, 38; 10, 37. 39, als was Luk. 9, 54 berichtet wird. Sie liebten es, mit „Blitz und Donner“ dreinzufahren. Sie besaßen ein außerordentlich leidenschaftliches Temperament, das Jesus Mühe hatte zu zügeln und immer wieder zügeln mußte. Dieses leidenschaftliche Temperament sollen sie von ihrer Mutter Salome geerbt zu haben. Deren ungestümes Naturell ist Matth. 20, 20 ff. genügend gekennzeichnet, wo sie mit heißem Begehr für ihre beiden Söhne die Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken Jesu in seiner Herrschaft erbittet.

Daß aber der Beiname Boane-rges in den Evangelien und überhaupt in der Überlieferung nicht wiederkehrt, darf nicht im geringsten wundernehmen, so oft man wohl nach einer Bestätigung ausgeschaut hat, da auch sonstige Umstände, zahlreich genug, nur einmal bei einem Evangelisten erwähnt werden. Daß der Name zumal in dem Apostelverzeichnis bei Matthäus und bei Lukas fehlt, kann ebenfalls nicht weiter auffallen, da hier auch sonst so manche Abweichung vorkommt. Vor allem aber ist der Name Boane-rges unfraglich in keinerlei Weise eine Auszeichnung, wenigstens von Jesus nicht als solche gemeint gewesen, wie etwa die Bezeichnung Kepha-Petrus für Simon. Er hat eher einen tadelnden, ja scharf tadelnden Beigeschmack (gegen Sieffert in

REP³ 8, 572, der damit Gurlitt in Theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 715 ablehnt). Tadelnd ſind wenigſtens alle drei Stellen gehalten, die zur Beleuchtung des Beinamens einzig in Betracht kommen können (ſ. o.). Hier hat Th. Zahn, deſſen Ausführungen zur Sache (REP³ 9, 274) ſonſt manches Fragwürdige haben mögen, unzweifelhaft das Richtige getroffen, wenn er äußert: „Man begreift, daß dieſer eine ernſte Rüge ausſprechende Name nicht an den Männern haften geblieben iſt, wie der verheißungsvolle Name Kepha = Petrus an Simon.“ Daher ſah ſich die Überlieferung veranlaßt, die Benennung Boane-rges zurückzuſtellen, und das um ſo mehr, je mehr ſie im Laufe der Zeit dazu überging, die Jünger, nicht anders als den Meiſter, auf das Piedeſtal höchſter Würdigkeit und gottbegnadeter Vorbildlichkeit zu erheben..

Der gleiche Tadel ſoll nun aus dem Munde Jeſu über die Mutter, wie über ihre beiden Söhne, ergangen ſein, Matth. 20, 22 f. Mark. 10, 38—40. In Wirklichkeit iſt der Tadel wohl nur über die Zebedäusſöhne ergangen, und Matthäus hat hier einen, wohl den erſten ſehr ſchüchternen Verſuch gemacht, beide zu Ungunſten ihrer Mutter zu entlaſten, was ihm aber ſo übel gelungen iſt, daß die Antwort auf die von der Mutter allein Matth. 20, 20 f. ausgeſprochene Bitte ſich V. 22 unmittelbar und einzig an die Söhne richtet. Danach ſcheint Mark. 10, 35 ff. die urſprüngliche Überlieferung zu haben, die von dem Auftreten der Mutter in eben dieſem Zuſammenhange überhaupt nichts weiß. Es iſt alſo bei Matthäus die Verherrlichung und Entlaſtung zweier hervorragenden Apoſtel unternommen worden, und zugleich der erſte Anfang derjenigen Linie gezeichnet, deren Ende das Schwinden oder doch Zurücktreten des Namens Boane-rges in der evangeliſchen Überlieferung bildet. Nach dem, was Mark. 10, 41. Matth. 20, 24 berichtet iſt, brach Unwille aus und wurde Tadel auch im Jüngerkreiſe erhoben wider die aus der ungeſtümen Leidenſchaft geborene Anmaßung der Zebedäusſöhne. Wir haben damit einen deutlichen Fingerzeig dafür, wie man urſprünglich die Eigenart des „donnernden“ Brüderpaares empfand, und wie wenig man Urſache zu haben meinte, den Beinamen als

indifferent zu betrachten oder gar als Ehrenbezeichnung zu nehmen. Noch innerhalb der evangelischen Überlieferung zieht Lukas (nicht nur durch Schweigen) die ausdrückliche Konsequenz, daß er an der Parallelstelle (22, 24—27) von den Zebedaiden überhaupt kein Wort mehr sagt, sondern farblos, ohne irgendeinen Anlaß anzudeuten, berichtet: „Es gab gelegentlich Streit unter den Jüngern über die Frage, wer von ihnen als der größte zu gelten habe."

So scheint, soweit die vorhandenen Mittel reichen, nach jeder Seite hin der eigenartige Name *Βοανηργες* verständlich gemacht zu sein, und wenigstens für den, der guten Willen hat und nicht das Unmögliche verlangt, sind die mit *Βοανηργες* zusammenhängenden Probleme gelöst.

2.

Die Philosophie des Als Ob [1].

Von

Prof. D. E. W. Mayer in Straßburg.

Unter diesem knappen aber beredten Titel kündigt sich gegenwärtig eine eigenartige Welt- und Lebensanschauung an, die aus mancherlei Gründen Beachtung, auch seitens der Theologie, verdient. Allein schon die schwere und wuchtige Ausrüstung, in der sie auftritt, sticht in die Augen. In einem umfangreichen Band, der sich auf nicht weniger als 800 Seiten beläuft, hat der Ver-

1) Vgl.: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Herausgegeben von H. Vaihinger (Professor in Halle). Berlin 1911. (Das „Herausgegeben" ist eine Fiktion).

treter und Vorkämpfer der betreffenden Philoſophie, ſie mit ſo mannigfachen Argumenten unterſtützt, ſie mit derartig maſſigen Fundamenten unterbaut, daß das Ganze auf den erſten Blick ſich ausnimmt wie ein äußerſt impoſantes, nach allen Seiten hin vorſichtig geſchütztes Bollwerk innerhalb der heutigen Geiſteswelt, das nicht gut zu umgehen iſt. Dazu kommt ein Anderes, Wichtigeres. Die Philoſophie des Als Ob rühmt ſich eines eigentümlichen Vorzugs; ſie erhebt den Anſpruch in beſonderem Maße „zeitgemäß“ zu ſein. Allerdings iſt das Werk, in dem ſie dem Publikum dargeboten wird, augenſcheinlich eine Jugendſchrift Vaihingers, der gegenüber das Horaziſche Gebot „Nonumque prematur in annum“ nahezu „vierfach erfüllt“ worden iſt. Aber der Herausgeber iſt der Überzeugung, es liege „eine Art Geſchichtsteleologie darin“, daß ſie ſo ſpät veröffentlicht werde. Denn heute erſt ſei ſie imſtande, ihre volle Wirkung zu tun, nachdem ihr durch mehrere einzelne Potenzen vorgearbeitet worden iſt: einmal den „Voluntarismus“ in der Pſychologie; dann die „biologiſche Erkenntnistheorie“ eines Mach und Avenarius; drittens die Aufſehen erregenden Paradoxien Friedrich Nietzſches, und, last not least, einen womöglich noch geräuſchvolleren und lauteren Faktor — die Oxforder Studenten nennen ihn ſcherzend nicht ganz mit Unrecht „Bragmatismus“ [1]) — den Pragmatismus. So eigne ſich die neue Philoſophie offenbar zu einem „Konzentrationspunkt“ für verſchiedene moderne Denkrichtungen; es ſcheint faſt, als ob ihr die Beſtimmung zuteil geworden wäre, die vom Dichter als eine ſelten hohe bezeichnet wird: mit adäquatem Ausdruck zu „ſagen“, was das gegenwärtige Geſchlecht eigentlich „meint“. Eben deshalb gehört ihr möglicherweiſe die nächſte Zukunft. Eben deshalb kann auch ſpeziell die Theologie an dem Vaihingerſchen Werk nicht gleichgültig vorübergehen; und ihr Intereſſe wird nur geſteigert werden, wenn ihr, deren zentrale Frage die Frage nach der Wahrheit der Religion von jeher war und iſt, gleich am Eingang die brüske Drohung entgegentönt, nach der „Wahrheit“ der „religiöſen Vorſtellungen“ „im gewöhnlichen Sinn“ zu fragen,

1) Von brag = prahlen.

sei „plebejisch“. Freilich wird dieser mindestens als kraftvoll zu bezeichnende Kernspruch dadurch etwas abgeschwächt, daß, genau besehen und das Wort „Wahrheit“ stets im gewöhnlichen Sinne genommen, es auf dem Standpunkt der Philosophie des Als Ob am Ende ebenso plebejisch ist nach der Wahrheit der wissenschaftlichen Urteile, etwa nach der Wahrheit des „Zweimal zwei ist vier“ zu fragen. Indessen das Bedürfnis einer genaueren Betrachtung und Erwägung solcher inhaltsschweren Erklärungen und ihrer Tragweite bleibt darum doch bestehen, zumal wenn sie so fleißig und sorgfältig begründet werden, wie es tatsächlich geschehen ist.

Vergegenwärtigen wir uns also einmal die Umrisse der neuen Welt- und Lebensanschauung und den Gedankengang des ihr gewidmeten Werkes!

Da muß gleich hier schon bemerkt werden, weil es von der größten Bedeutung ist für das Verständnis und die Würdigung, daß das stattliche Buch auf den aufmerksamen Leser bald den Eindruck macht, als ob es — das „als ob“ ist da nicht im Sinne der Philosophie des Als Ob gemeint — nicht mit einem Male, sondern gleichsam stückweise geworden wäre und aus verschiedenen Schichten bestände. Wie Vaihinger bei Kant und ebenso bei Forberg zwei Gedankenreihen unterscheidet, eine konservativere und eine radikalere, welch letzterer er selbst den Vorzug zuerkennt, so ergeben sich auch aus seinen Ausführungen zwei Theorien, zwei Weltanschauungen, zwei Philosophien, eine gemäßigte vorsichtigere und eine ungestümere revolutionäre, die mehr und mehr die erstere zurückdrängt. Voraussetzung der beiden sich so differenzierenden Resultate ist jedoch eine einzige, sich gleichbleibende Hauptthese, die den festen Mittelpunkt, die eigentliche Keimzelle des Ganzen bildet. Das ist, kurz gesagt, die Behauptung von der Bedeutung des „Als Ob“ im menschlichen Leben. Ausführlicher gesprochen: der Hinweis darauf, daß Fiktionen, das heißt, Vorstellungsgebilde, die „in der Wirklichkeit keine Vertretung finden“, die unter Umständen widerspruchsvoll sind und denen gar kein objektiver Gegenstand entsprechen kann, die also im gewöhnlichen Sinn des Worts als „falsch“ bezeichnet werden müssen, eine zwar vielfach übersehene, aber ganz ungeheure Rolle in unserer gesamten geistigen

Betätigung ſpielen und nicht nur nicht zu verwerfen oder auszuſchalten ſind, ſondern ſich als fruchtbar und ſegensreich, ja, als unentbehrlich und notwendig erweiſen. Inwiefern es und daß es ſo iſt, das wird, nachdem der Unterſchied zwiſchen Fiktion und Hypotheſe dargelegt und die erſtere ihren einzelnen Arten und Typen nach charakteriſiert worden iſt, an unzähligen, von unermüdlichem Fleiß zuſammengetragenen und mit unermüdlichem Scharfſinn analyſierten Beiſpielen dargetan. Es werden Proben angeführt aus der Jurisprudenz, aus der Ethik, aus der Philoſophie im allgemeinen, aus der Theologie, namentlich aber und vor allem aus dem Bereich der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften. Gerade auf die letzteren Diſziplinen, auf die Beleuchtung des unerwarteten Umfangs, den innerhalb derſelben die Fiktionen annehmen, iſt ungemein viel Fleiß und der Ertrag jahrelanger Studien verwandt worden.

Eine Fiktion iſt zum Exempel die Vorausſetzung Adam Smiths, daß die wirtſchaftlichen Handlungen der Geſellſchaft allein vom Egoismus diktiert ſind. Eine Fiktion iſt die Beſtimmung im Art. 347 des neuen deutſchen Handelsgeſetzbuchs, „daß eine nicht rechtzeitig dem Abſender wieder zur Verfügung geſtellte Ware zu betrachten ſei, als ob ſie vom Empfänger definitiv genehmigt und akzeptiert ſei“. Eine Fiktion iſt Herbarts Annahme von der „Übertragung der Hemmung auf eine einzige Vorſtellung“. Fiktionen ſind der Begriff der Seele, der Freiheit, der Begriff einer Gemeinſchaft der Gerechten, der Begriff einer unſichtbaren Kirche. Fiktionen ſind der reine, abſolute Raum; das Unendlich-Kleine; der Punkt, die Linie, die Fläche. Fiktionen ſind Lotzes „Hypothetiſches Tier“ und Steinthals „Homo Alalus“. Fiktionen die Materie und die Kraft, die Atome und die Naturgeſetze. Fiktionen das Abſolute, das Objekt, das Subjekt, das Ding, die Eigenſchaft, die Urſache, die Wirkung. Fiktionen eigener Art, die beſonders dem Gebiet der „inneren Erfahrung“ entnommen ſind, die Kategorien überhaupt: urſprünglich zahllos, ſind ſie durch Selektion reduziert worden; und wenn gleich alles dafür ſpricht, daß dieſer Prozeß ſich noch weiter fortſetzen wird, verſchwinden werden die Fiktionen nicht. Unſer ganzes Denken, das theoretiſche ſo gut

wie das praktiſche, iſt mit ihnen erfüllt und durchwoben. Immer und immer wieder betrachten und behandeln wir die Wirklichkeit, als ob ſie ſo wäre, wie ſie nicht iſt oder ſogar nicht einmal ſein kann. Aber für alle dieſe Fiktionen oder doch ihre große Mehrzahl gilt, daß ſie nicht gut entbehrt werden können, daß ſie notwendig ſind fürs Leben.

Nachdem der Autor ſich ſo eine möglichſt breite und ſolide Baſis für ſeine daraus abzuleitenden Folgerungen geſichert hat, bereitet er dieſe weiter vor, indem er eine „logiſche Theorie" der wiſſenſchaftlichen Fiktionen aufſtellt. Er ergänzt dieſelbe durch einige „Beiträge zur Geſchichte der Fiktion und ihrer Theorie" und entwickelt dann in einer relativ kurzen aber bedeutungsvollen erkenntnistheoretiſchen Auseinanderſetzung die äußerſten Konſequenzen ſeiner durch weit umſichgreifende Induktion gewonnenen Prämiſſen, eben die von ihm zu vertretende, erkenntnistheoretiſch fundierte, neue Welt- und Lebensanſchauung, die — freilich doppelte Deutung zulaſſende — Philoſophie des „Als Ob". Hier kulminiert ſozuſagen das Buch. Nur nachträglich und gleichſam, um nichts unverſäumt zu laſſen, bemüht ſich der Verfaſſer zum Schluß um eine geſchichtliche Beſtätigung und Bekräftigung der genannten Philoſophie, indem er nachzuweiſen unternimmt, daß dieſe kein plötzlicher, ungeſunder, individueller Einfall, ſondern langſam im Schoß der Vergangenheit herangereift und durch die Forſchung großer und größter Geiſter erſtrebt und vorbereitet worden ſei. Er geht auf Kant und deſſen Schriften aus den verſchiedenſten Perioden mit der minutiöſen Sorgfalt des gefeierten Kantkommentators ein und zeigt, wie da die Philoſophie des Als Ob allmählich ſich emporringt und herausarbeitet. Er deutet auf Forberg, den Veranlaſſer des Fichteſchen Atheismusſtreits und „ſeine Religion des Als Ob" hin. Er beruft ſich auf F. A. Lange und deſſen „Standpunkt des Ideals". Er erläutert endlich und veranſchaulicht mit Genugtuung, auf Grund zahlreicher Zitate, Nietzſches „Lehre vom bewußtgewollten Schein". Dieſe geſchichtlichen Abſchnitte ſind äußerſt ſpannend, ſuggeſtiv und anregend für den Hiſtoriographen der Philoſophie. Es iſt von ungewöhnlichem Reiz, an der kundigen Hand Vaihingers etwa die Ent-

wicklung der Nietzſcheſchen Erkenntnistheorie durch ihre verſchiedenen Phaſen hindurch im Zuſammenhang zu verfolgen. Es iſt der Mühe wert, ſich einmal vergegenwärtigen zu laſſen, wieviel Stellen in den Kantiſchen Schriften ſich dahin deuten laſſen, als ob dem großen Königsberger die Welt des Intelligibeln, in der er ſeinen „heiligen“ kategoriſchen Imperativ meinte verankern zu können, ſchließlich doch nur eine wohltätige Illuſion geweſen wäre: mag immerhin dabei in dem Leſer nur das Verlangen geſteigert werden, von den ſtets neuen Kantſegmenten, welche die moderne Kantinterpretation hier und da herausſchneidet, zurückzukehren zu dem alten, ganzen, ungeteilten, ſo überaus reichen und fruchtbaren Kant. Ein allgemeineres Intereſſe indeſſen als dieſe geſchichtlichen Darlegungen und Deutungen nimmt die aktuellere Frage in Anſpruch: welches ſind genau die Anſchauungen, die durch ſie geſtützt werden ſollen? in welchen Ideen gipfelt die Philoſophie des Als Ob?

Das iſt nun aber auch die Stelle, an der ein Schwanken oder, beſſer, ein vorübergehendes Zaudern bei der Berichterſtattung möglich iſt. Zwei Antworten bieten ſich, wie wir wiſſen, während der Lektüre des Werkes dar, von denen die zuletzt zu charakteriſierende mehr und mehr als die zu bevorzugende, als die eigentlich maßgebende ſich aufdrängt.

Die eine, die gemäßigtere und konſervativere, ließe ſich auf Grund einzelner Wendungen und Äußerungen etwa folgendermaßen umſchreiben. Die Fiktionen, die, wie nachgewieſen, in allen Sphären unſeres Geiſteslebens eine ſo große Rolle ſpielen, ſind zwar Fiktionen, mithin falſch, jedoch nicht ſchädlich; ſie ſind nicht einmal wertlos; ſie ſind wertvoll; denn ſie ſind nützlich, indem ſie es uns ermöglichen, in einer objektiven außerhalb unſeres Bewußtſeins exiſtierenden Wirklichkeit uns zurechtzufinden und dieſe zu beherrſchen. Sofern ſie ſolchen Dienſt leiſten, können ſie auch als „wahr“, ſagen wir einmal als „wahr“ in einem „ſekundären“ Sinne bezeichnet werden. Aber es gibt in unſerer Gedankenwelt nicht nur Fiktionen. Abgeſehen von der ſekundären Wahrheit gibt es auch noch eine Wahrheit, die „primäre Wahrheit“ genannt werden mag, eine Wahrheit im alten Sinne, im Sinne

einer Übereinstimmung des Urteils mit einer objektiven, extramentalen Wirklichkeit, ja, im Sinne einer Ab- und Nachbildung dieser Wirklichkeit durch das Urteil. Hierher gehört beispielsweise allein schon die Behauptung, daß überhaupt eine objektive Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins existiert, bestände dieselbe — sie kann selbstverständlich noch ganz anders gedacht werden — auch nur in einer objektiven, das Auftreten der Empfindungen beherrschenden Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Solchem Urteil, sofern es wahr wäre, entspräche tatsächlich etwas in der Wirklichkeit. Es ist mehr als eine Fiktion. Hierher gehört demnach gleichfalls ein Urteil wie dies: „Die Natur der realen Vorgänge ist uns immerhin soweit hinreichend bekannt, daß wir sie als von einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit beherrscht denken müssen; die objektiven Prozesse spielen sich mit einer absoluten wandellosen Notwendigkeit ab, mögen nun diese Prozesse weiterhin gedacht werden wie sie wollen." Oder aber auch: „Das Naturgeschehen ist etwas Unwandelbares und vollzieht sich nach harten unbeugsamen Gesetzen; der Wille der Natur ist eisern." Mag also immerhin die „Natur", die „objektive Wirklichkeit" niemals ganz, niemals in ihren tiefsten Tiefen von uns erkannt werden können, es finden sich doch unter unseren Gedankengebilden Urteile, denen etwas in ihr entspricht, so daß sie die „Wirklichkeit", obschon nur mehr oder weniger adäquat, tatsächlich nachbilden und darstellen. Das sind eben die primär wahren Urteile. Sie ermöglichen es uns natürlich gleichfalls, ja sie erst recht, nämlich direkt und unmittelbar, uns in der „Welt" zurechtzufinden, weil sie uns zuverlässige Auskunft erteilen über die „Welt". Das ist eine Auffassung, die sich unzweifelhaft in Vaihingers Werk bemerkbar macht, und zwar nicht allein da, wo von dem Unterschied zwischen Fiktion und Hypothese die Rede ist, der noch anders gedeutet werden könnte, nicht allein in der Auswahl der Beispiele, sondern auch in mancherlei sonstigen Äußerungen und Wendungen, wie, wenn es etwa heißt, die Existenz desjenigen, was der Vorstellungswelt zugrunde liegt, solle nicht geleugnet werden, oder wenn auf „die durch unsere Empfindungen erfaßten realen Verhältnisse" hingewiesen wird. Danach gibt es zwei Arten der Wahrheit

nebst zwei Kriterien derselben. Einmal: die primäre Wahrheit, die irgendwie in der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besteht, die also auch als mit der letzteren übereinstimmend durch ein besonderes Merkmal gekennzeichnet sein muß, und die daneben noch, weil sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt, zugleich nützlich ist. Und dann: die Wahrheit der Fiktion, die sekundäre Wahrheit, der zwar nichts in der objektiven Wirklichkeit entspricht, für die weiter nichts charakteristisch ist, als daß sie, offenbar mittelbar und indirekt, es uns auch ermöglicht, uns in der Wirklichkeit zurechtzufinden, die somit bloß nützlich ist und deshalb allein im untergeordneten Sinne wahr genannt werden kann. Es versteht sich aber auf diesem Standpunkt von selbst, daß die sekundäre Wahrheit doch nur insofern nützlich und wahr heißen und sein kann, als sie ihrerseits früher oder später, gleichsam auf Umwegen, dazu führt, die primäre Wahrheit zu ergreifen. Um die Möglichkeit hiervon noch an einem oder zwei Beispielen zu veranschaulichen: Nehmen wir einmal an, geben wir zu, der Begriff der Freiheit so gut wie der des Atoms seien Fiktionen, so könnte doch die Vorstellung der Freiheit insofern Bedeutung für die Erlangung der primären Wahrheit haben, als erst das Bewußtsein des Forschers von seiner eigenen Freiheit ihn überhaupt befähigt menschlich zu handeln, wissenschaftliche Arbeit zu unternehmen und in die Geheimnisse der objektiven Wirklichkeit einzudringen; und ebenso stände die Vorstellung des Atoms insofern in Beziehung zur primären Wahrheit, als sie ein Mittel für den Forscher ist[1] die objektive Gesetzmäßigkeit der Natur zu erfassen und darzustellen. Die sekundäre Wahrheit steht so im Dienst der primären. Eigentliche Wahrheit in letzter Instanz ist allein diese, der etwas in der objektiven Wirklichkeit entspricht.

Neben und über die so beschriebene gemäßigte, man kann den Ausdruck kaum vermeiden, versöhnliche, nachgiebige und zu Konzessionen bereite Anschauung, stellt sich alsbald, wie schon gesagt, eine andere, härtere, einseitige, radikale, die etwa folgendermaßen zu kennzeichnen wäre: Es gibt überhaupt keine Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung des Urteils mit einer objektiven Wirklichkeit. Das „Denken" trifft niemals zusammen mit dem „Sein". Das

Charakteristische jedes Erkenntnisprozesses ist vielmehr, daß wir uns mit demselben immer mehr „von der Wirklichkeit entfernen". „Die ganze Vorstellungswelt ist Fiktion." Es gibt nur Irrtümer und Fiktionen, von denen einige zufällig „wahr" zu nennen sind, diejenigen nämlich, die sich geeignet erweisen, die Selbstbehauptung, das Leben, zu ermöglichen. „Wahres Denken ist nur regulierter Irrtum." „Wahrheit ist nur der zweckmäßigste Grad des Irrtums." Es ist auch daher kein Wahrheitskriterium denkbar, das auf eine irgendwie geartete Übereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit hindeutete. Das Kriterium ist lediglich der Nutzen, der praktische Erfolg. Ja, mehr als das! Es gibt überhaupt keine objektive, außerhalb des Bewußtseins existierende Wirklichkeit, die durch das Denken reproduziert werden könnte, sei sie auch nur ein objektives, das Gewoge der Empfindungen beherrschendes Gesetz. Oder besser: ob es eine solche Wirklichkeit gibt oder nicht gibt, davon wissen wir schlechterdings nichts. Es gibt — als gesicherte Daten — nur gesetzlos koexistierende und sich sukzedierende Empfindungen als solche und durch diese Empfindungen hervorgerufene Vorstellungs- und Gedankengebilde. Aller Erkenntnisprozeß läßt sich lediglich dahin charakterisieren, daß durch gewisse Empfindungskomplexe, die wir Individuen oder Volk oder Menschheit nennen, in eigentümlichen Assoziationsprozessen Vorstellungsgebilde erzeugt werden, denen zwar nichts entspricht, die sich aber als praktisch brauchbar und „wahr" erweisen, weil sie die Selbstbehauptung jener Empfindungskomplexe und deren Bereicherung durch andere erstrebte Empfindungen möglich machen. Das ist eine Theorie, die sehr verwegen klingt, innerhalb deren begreiflicherweise „nur wenige" „noch atmen" können, die aber tatsächlich innerhalb der Philosophie des Als Ob neben den erwähnten gemäßigten Anschauungen vielfach hervortritt, ja, sich mehr und mehr in den Vordergrund schiebt. Sie kann sich auf den Voluntarismus und auf Nietzsche mit Recht oder einigem Schein des Rechts berufen, jedenfalls vereinigt sie in sich Elemente der Machschen Erkenntnistheorie und des Pragmatismus. Und so energisch sich auch Vaihinger gegen die Übertreibungen des letzteren sträubt, isoliert von den sich mit ihr kreuzenden konser-

vativeren Gedankenreihen und für sich allein genommen, sieht sie gerade dem gering geschätzten Pragmatismus fast zum Verwechseln ähnlich und unterscheidet sich wesentlich davon bloß insofern, als sie reichlicher und besser unterbaut ist.

Damit sind wir von selbst bei der Kritik angelangt, die in gerechter Weise zu üben nicht angängig war, ohne die zwei Formen der Philosophie des Als Ob zu unterscheiden, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß die beiden im Vahingerschen Werke selbst nicht gesondert auftreten und fortwährend ineinanderfließen.

Fassen wir zuerst die mildere Version ins Auge, so bewegt sie sich innerhalb derartig vorsichtig beobachteter Schranken, daß, auf das Ganze gesehen, kaum etwas dagegen einzuwenden wäre. Man vergegenwärtige sich doch bloß die Hauptthesen, auf die sie hinausläuft: daß es nämlich zwar eigentliche Wahrheit, Wahrheit im Sinne der Erfassung einer objektiven Wirklichkeit gebe, daß aber daneben im menschlichen Geistesleben viele Fiktionen vorkommen, die ihrerseits wertvoll sind und insbesondere auch zur Wahrheitserkenntnis zu führen vermögen. Man kann solchen Behauptungen gegenüber wohl an Einzelheiten rütteln; man kann sehr darüber streiten, ob es richtig sei, bei der Exemplifikation alle aufgezählten Beispiele von Fiktionen „über einen Leisten zu schlagen“: es besteht doch, zum Exempel, ein großer Unterschied zwischen der „Fiktion“ der Willensfreiheit, falls sie eine ist, und der angeführten Fiktion aus dem Artikel 347 des deutschen Handelsgesetzbuches. Man kann darüber streiten, welches die Grenzen der Wahrheitserkenntnis sind, und wie wir uns die objektive Wirklichkeit am besten denken; ob also beispielsweise der Gegenstand der Erkenntnis eine Welt von Substanzen oder eine aus irgendwelchen Gründen allgemein gültige Ordnung sei. Man kann darüber streiten, wo das „Plebejertum“ bei dem Fragen nach der Wahrheit anfängt und wo es aufhört; — in der Hauptsache wird man zustimmen müssen und gerne zustimmen. Es ist unzweifelhaft an dem, daß Fiktionen eine große und oft segensreiche Rolle spielen; nicht etwa bloß in der Kunst, sondern auch sonst, namentlich in der Wissenschaft. Auch in der Theologie. Zwar das Beispiel, das Vaihinger selbst aus letzterer anführt,

iſt anfechtbar. Er weiſt darauf hin, der Theologe Schleiermacher habe „das Verhältnis Gottes zur Welt“, das „für den Philoſophen Schleiermacher vollſtändig unerkennbar“ war, „nach der Analogie des Vaters zu ſeinem Kinde aufgefaßt“. Das ſei ein „Kunſtgriff“ geweſen, eine Fiktion, wodurch er „Tauſende dem Chriſtentum erhalten“ habe. Das ſtimmt nicht, und am Ende liegt nebenbei die alte böſe Verwechſlung von Theologie und Religion vor. Der Theologe Schleiermacher faßt das „Verhältnis Gottes zur Welt, nicht „nach der Analogie des Vaters zu ſeinem Kinde“ auf. Er hat es überhaupt nicht mit Gott, ſondern mit der Religion zu tun; und er begnügt ſich damit, feſtzuſtellen, daß in der Religion Gott, deſſen Weſen die Philoſophie niemals erkennen könne, mittels des Gefühls unmittelbar erlebt und mit Hilfe von Bildern und Symbolen vorgeſtellt werde. Es war ihm das keine Fiktion, ſondern er meinte, daß es mit der Frömmigkeit wirklich ſolche Bewandtnis habe, und daß es durchaus ſo ſei. Dennoch ließen ſich leicht Exempel von Fiktionen auch in der Theologie, wie in allen Wiſſenſchaften aufzeigen. So hat Schleiermacher, um bei dieſem zu bleiben, die Religion „an ſich“, die „Religion überhaupt“ als ein Gefühl der „ſchlechthinigen Abhängigkeit“ definiert. Hier liegt tatſächlich eine Fiktion vor. Denn der große Theologe wußte ſehr wohl und hat es auch in der Glaubenslehre unzweideutig ausgeſprochen, daß es keine „Religion an ſich“ gebe, die bloßes Abhängigkeitsgefühl iſt. Er hat den betreffenden Begriff nur geſchaffen und definiert, um verſtändlich und anſchaulich zu machen, was das konſtitutive Element in all den mannigfach differenzierten, empiriſch gegebenen Religionen ſei. Alſo auch in der Theologie machen ſich Fiktionen bemerkbar und ſind ſie von Bedeutung. Erſt recht gilt das für die Naturwiſſenſchaften. Das, im Einklang mit Forſchern erſten Ranges und zur Beſchämung des vulgären Materialismus, dargelegt zu haben, iſt ein großes Verdienſt des Vaihingerſchen Werkes. Die Beiſpiele, die der Autor aus dieſem Gebiet geſammelt hat, ſind viel zahlreicher als die wenigen, die er anführt aus der praktiſchen Philoſophie. Das Schwergewicht liegt auf ihnen. Manchmal gewinnt man daher geradezu den Eindruck, als ob es ihm vor

allem darauf ankäme, zu zeigen, daß die Fiktionen ſich mindeſtens ebenſo breit machen in der Naturwiſſenſchaft wie innerhalb der praktiſchen Philoſophie, und daß deshalb dieſe vor jener die Segel nicht zu ſtreichen brauche. In andern Abſchnitten allerdings verändert ſich wieder ſcheinbar die Tendenz. So tritt namentlich im letzten Teil, in den Kant gewidmeten Ausführungen, die Neigung zutage, einen ſtarken Unterſchied zu machen zwiſchen den Fiktionen der Naturwiſſenſchaft und denen der praktiſchen Philoſophie, und zwar zu ungunſten der letzteren. Das gehört mit zu den nicht ganz leicht zu vereinbarenden Gegenſätzen in dem Werk des Hallenſer Philoſophen, die auf verſchiedene Zeiten der Entſtehung oder verſchiedene Stimmungen hindeuten, ändert aber, ebenſowenig wie der Vorbehalt in bezug auf die Einzelheiten, etwas an der Anerkennung, die der Philoſophie des „Als Ob“ in ihrer gemäßigten Form zu zollen wäre. Es iſt wirklich, wenigſtens zum guten Teil, ſo, wie ſie behauptet. Sie iſt wahr.

Dasſelbe kann man dagegen in bezug auf die „Philoſophie des Als Ob“ in ihrer ſchrofferen Ausprägung nicht ſagen. Ganz und gar nicht. Man bewieſe damit nur, daß man ſie nicht verſtanden hat. Gerade wer folgerichtig an ihr feſthält, wird vielmehr einſehen, daß auch nach ihrer Wahrheit im gewöhnlichen Sinn des Worts zu fragen plebejiſch iſt. Der Autor ſelbſt iſt ſo konſequent und objektiv, daß er das implizite einräumt. „Von einer Wahrheit im gewöhnlichen Sinne des Worts“, ſagt er ganz im allgemeinen, nicht nur in bezug auf die religiöſen Urteile, „kann auf dem heutigen erkenntnistheoretiſchen Standpunkt nicht mehr die Rede ſein“. Wahrheit iſt ja immer nur „zweckmäßiger Irrtum“. „Die ganze Vorſtellungswelt iſt eine Fiktion“, das heißt „Formierung ſolcher Vorſtellungsgebilde, welche in der Wirklichkeit keine Vertreter finden“. Sinn hat alſo gegenüber der Philoſophie des Als Ob in ihrer radikalen Form allein die Frage, ob ſie wertvoll, will ſagen, ob ſie nützlich ſei und die Erhaltung und Erweiterung beſtimmter Empfindungskomplexe, die „Selbſterhaltung“, das Leben, ermögliche. Hat ſie nun dieſe Eigenſchaft, ja oder nein? Ganz ſicher iſt es nicht, und für einzelne Fälle behauptet Vaihinger es ſelbſt nicht. Dem Wilden

wäre beispielsweise die neue Weltanschauung nicht dienlich. Er „würde verhungern, wenn er erst nachdenken müßte, ob der Raum, durch den er seinen gefiederten Pfeil schießt, wirklich, und ob er unendlich teilbar ist, und ob nicht sein ‚Pfeil ruhe‘: und er erreicht auch seine ‚Schildkröte‘ ohne sich durch die unendliche Teilbarkeit der dazwischenliegenden Spanne irre machen zu lassen. Wollte schon der Naturmensch zweifeln an der Objektivität seiner logischen Formen, wäre er kein Kulturmensch geworden“. Dagegen *soll* der Kulturmensch zweifeln. Er *darf* sich der Anerkennung der Philosophie des Als Ob *nicht entziehen*, sie muß ihm also — denn andere Wahrheitskriterien gibt es nicht — irgendwie nützlich sein für die Erhaltung seiner selbst, für die Behauptung seines Lebens. Ist dies nun wenigstens ganz sicher richtig? Wir können die Frage getrost auf sich beruhen lassen; denn es kommt am Ende auf ihre Beantwortung nicht viel an. Gesetzt den Fall nämlich, es wäre so, daß die neue Philosophie der Lebensbehauptung des Kulturmenschen förderlich ist, ein allgemeingültiger Wert derselben auch nur für diesen Kulturmenschen wäre damit noch nicht dargetan. Wir können uns auf das Zeugnis eines ihrer tapfersten Vorkämpfer, Nietzsches, berufen. „Ohne gewisse Glaubensartikel“, meint er einmal, hielte es „zwar keiner aus zu leben. Aber darum sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument.“ Gewiß, das Leben ist kein Argument; daß ein Urteil dem Leben förderlich ist, beweist nichts für die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieses Urteils. Mancher Kulturmensch hält ja wohl sein oder der Kulturmenschheit Leben für wertvoll, und er wird deshalb auch die Vorstellungsgebilde, die seine oder der Kulturmenschheit Selbsterhaltung ermöglichen, für wertvoll einschätzen müssen. Gerade mancher Kulturmensch hält jedoch umgekehrt — testis Schopenhauer! — das Leben der Menschheit für wertlos und zieht die Folgerungen daraus für den Unwert der ihrer Behauptung dienenden Vorstellungsgebilde. Wer hat Recht? Auf dem Boden der radikalen sich selbst getreuen Philosophie des Als Ob läßt sich die Frage nicht entscheiden. Auf dem Boden dieser Philosophie kommen wir aus dem Subjektivismus und Skeptizismus nicht

heraus. Es gibt keine allgemeingültige Wahrheit in keinem Sinne des Worts. Und ſogar die Theſe, die dies ausſpricht, frißt ſich wieder ſelber auf. Das Montaigneſche „Que sais-je?“ bleibt das letzte Wort.

Ganz anders freilich, wo hinter dem Leben der Menſchheit der religiöſe Glaube ſteht, daß dasſelbe etwas in der Weltordnung Gewolltes, etwas Seinſollendes und objektiv Wertvolles ſei; dann werden auch die Vorſtellungsgebilde, mittels deren die Selbſtbehauptung der Menſchheit ermöglicht wird, durch den Glauben gedeckt, daß ſie etwas in der Weltordnung Gewolltes, etwas Seinſollendes und objektiv Wertvolles ſeien. Mag dann nachträglich die Erkenntnistheorie als den Gegenſtand dieſer Vorſtellungsgebild entweder im Sinne des Realismus ein extramentales Sein bezeichnen auf das eine höhere Einheit über dem Sein und dem Denken das letztere abgeſtimmt hat, oder aber im Sinn des Neufichteanismus eine beſtimmte Ordnung der Empfindungen, die von einem „Normalbewußtſein“ geboten und gefordert iſt, jedenfalls ſind die betreffenden Vorſtellungsgebilde nunmehr wahr, mindeſtens im Sinne der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wahr. So trägt der religiöſe Glaube die Allgemeingültigkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis und rechtfertigt die letztere wieder jenen, inſofern als ſie in ihm die Vorausſetzung ihrer Allgemeingültigkeit aufweiſt. Längſt haben ja gerade tiefſte und kritiſch ſchärfſte erkenntnistheoretiſche Syſteme darauf hingedeutet, daß ohne Glauben an einen höchſten abſoluten Wert, in dem entweder die Harmonie von Denken und Sein oder doch die Forderung einer normalen Ordnung der Empfindungen begründet iſt, es keine Wahrheitsgewißheit überhaupt gibt. Daß die Philoſophie des Als Ob durch die ſubjektiviſtiſch-ſkeptiſchen Konſequenzen, zu denen ſie in ihrer radikalen Form führt, dies auch weiteren Kreiſen zum Bewußtſein zu bringen vermag, dies ihr zu danken hat die Theologie alle Urſache.

3.

Der Herausgeber der „Halberſtädter Bibel“ von 1522.

Von

Lic. E. Breeſt, Pfarrer an St. Jakobi zu Berlin.

In bezug auf den letzten der vorlutheriſchen Bibeldrucke, die niederdeutſche Halberſtädter Bibel von 1522 — (H.) — gibt Wilhelm Walther in ſeinem Werk über die deutſche Bibelüberſetzung des Mittelalters (Sp. 676) zunächſt nur an, daß „ein Drucker in Halberſtadt“ in ähnlicher Weiſe, wie es bei der Augsburger hochdeutſchen Bibel von 1518 der Fall iſt, zu ſeinem Bibeldruck einen über die Herſtellung orientierenden Schlußſatz geſchrieben habe. Allerdings iſt ein nicht unweſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Epilogen vorhanden; denn der Augsburger meldet ohne Umſtände, die Bibel ſei „gedruckt und volendet in der kaiſerlichen ſtad Augspurg durch Silvanum Otmar, in verlegung u. koſten des fürſichtigen Herrn Johann Rynmann von öringen, Nach der geburt chriſti Fünfftzehen hundert und achtzehn jar auf den XXVII tag des Jenners“; — die Halberſtädter dagegen ſchließt an ein treuherziges Lob ihrer Sprache und ihrer inneren Einrichtung die dürre Nachricht: „Gedruckt und fulendet in der Stad Halberſtad Na der gebort Chriſti veſteyn hundert unde twe unde twyntich jar up den VIII dach Julij.“ Des Druckers und des Verlegers Namen werden gänzlich verſchwiegen.

In der Frage nach dem Namen des Druckers folgt Walther ſchließlich dem von A. von Dommer in dem Werk über „Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek“ (Leipzig 1888) geführten Indizienbeweis, wonach der Druck der Halberſtädter Bibel „aus typographiſchen Beſonderheiten“ dem Ludwig Trutebul zugeſchrieben wird. Ausgehend von den niederdeutſchen, aus der Halberſtädter Offizin hervorgegangenen Drucken der Luther-

schriften (aus 1520): „Van dem paweſtdom tho Rome wedder den hochberompten Romaniſten tho Lypzick“ und „An den Chriſtlicken Adel dutſcher Nation van des Chriſtliken ſtandes beteringhe“ bemerkt v. Dommer: „Dieſe beiden Drucke halte ich für Produkte des Ludwig Trutebul in Halberſtadt. Beſonders charakteriſtiſch für beide iſt die ungewöhnlich große Textſchwabacher, welche durch ihren einfachen, feſten, kräftigen Habitus von anderen ſonſt ähnlichen gleichzeitigen Schriftarten ſo merklich ſich unterſcheidet, daß man ſie auf den erſten Blick herauserkennt. Sie iſt aber Zug für Zug dieſelbe wie die in der berühmten niederdeutſchen Halberſtädter Bibel von 1522, in der auch die obige ſtarke Titelſchwabacher ſich findet.“ Ferner, heißt es dort, wiederhole ſich die Schrift in der niederdeutſchen Ausgabe von Luthers Sermon „Von den guden werckden“ (1520). „Dieſe iſt in Halberſtadt 1521 gedruckt.“

Alle dieſe Drucke ſind ohne Bezeichnung des Druckers; ebenſo auch ein von Panzer notiertes Breviarium goslariense, Halberstadiae MDXXII; aber in Panzers Annalen VII S. 117 ſind zwei lateiniſche Drucke vermerkt, die den Drucker bezeichnen. Der eine Titel lautet: Isidorus de summo bono et Soliloquiorum Libri Halberstadie in aedibus Ludowici Trutebulen MDXXII, 4°. Der andere: Isidori libellus soliloquiorum de angustia et miseria hominis Halberstadie in aedibus Ludovici Trutebulen MDXXII, 4°. Ich finde dort außer dieſen beiden Angaben im zweiten Index urbium et typographorum keine weitere Erwähnung von Trutebul. Dagegen wird aus 1523 und 24 mehrmals Erfurt genannt, wohin Trutebul 1523 ſeine Druckerei aus Halberſtadt verlegt haben muß. Panzer verzeichnet u. a. einen Sermon „van dem nygen geboren Kyndeken Jeſu, geprediget up Wynachten dach na middage dorch D. Martin Luther. Wittenberg.“ Am Ende: Gedrucket to Erffurt, yn der Permenter gaſſen, to dem Farwevate [1]).

1) Die Häuſer der damals in Erfurt ſchon anſäſſigen Drucker, Wolfgang Schenck, Mathes Maler oder Victor, Joan. Knappius, Joan. Loersfeld, Michael Buchführer, hatten andere Embleme, zum goldnen Löwen, zum ſchwarzen Horn uſw.

MDXXiij, — ebenso „Ein Betbuchlin und leßebüchlin. Mar. Luther, gemehret und gebessert. Wittenberg. Am Ende: Gedruckt zu Erffurt ynn der Pergamenter gassen zum Ferbefas MDXXiiij." Vgl. Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes pp. S. 59. Außer diesen Schriften erschienen noch die folgenden aus dem Jahre 1523 in der löblychen Stadt Erffurdt ynn der Parmenter gassen zum Ferbefaß: „Eyn Sermon D Martin Luthers Auff das Evang. Johannis X Von dem gutten Hyrtten. Durch yhn überlesen." Ferner „Eyn Sermon von Glauben und Fried des hertzen, zu Erffurdt gethan auff den nehisten Sonntag nach Ostern als man zelth M D XX Dr M Luthers Getruckt MDXXIII ...." — „Ein Sermon D M. Luther van Johannes dem Doper, Wittenberg." — „Die ander getrew Vormanung Joh. Eberlin von Güntzburg an den Rat der löblichen Stad Ulm." — „Verglychung des allerheiligsten Herr und vatter des Bapsts, — .. Br. Heinrich Kettenbach." — „Von dem ynnerlichen und äußerlichen Tauff eyn Christlich begründt Leer geprebigt durch D. Jakob Straus zu Eyssnnach, Eccleſiasten. In der Welt habt ihr Angst." — (Nach Panzer). Die neue Druckerei hat tatsächlich gleich viel geleistet.

Oberdomprediger Dr. Augustin in Halberstadt hat 1855 die in Halberstadt und in der Permentergasse zu Erfurt erschienenen Drucke, nach Wackernagels Angabe, bis auf das noch zu nennende Enchiridion selbst besessen und aus Vergleichung derselben den Schluß gezogen, daß diese Drucke aus einer und derselben Offizin stammen müssen. Die Halberstädter Offizin sei als erste 1520 von Ludwig Trutebul, einem Kaufmann, gegründet worden, dort sei auch 1523 noch eine plattdeutsche Übersetzung der Taulerschen Predigten aus ihr hervorgegangen. Da nun der eben erwähnte Sermon von dem Kindlein Jesu schon 1523 in Erfurt erschienen ist, muß angenommen werden, daß Trutebul etwa im Sommer des Jahres nach Erfurt gezogen ist. Der Druck von „Joannis Tauleri, des hilligen leerers Predige faßt fruchtbar und nutlick to einem rechten Christlyken levende, gedruckt u. vulendet to Halberstad dusend vyffhundert un jm dre u. twintigsten jare" wird auch von Wichmann-Kadow im Archiv

für die zeichnenden Künste (Leipzig 1858) genannt. Panzer erwähnt außerdem eine Ausgabe der Predigt von 1522, Halberstadt.

Aus dem Jahre 1524 sind neben dem schon erwähnten Betbüchlein noch zwei wichtige Drucke zu melden:

1) Ein Enchiridion oder
Handbüchlein . einem ytz-
lichen Christen fast nützlich bey sich
zu haben zur stetter vbung vnd
trachtung geystlicher gesenge
vnd Psalmen, Recht-
schaffen vnd kunst-
lich verteutscht.
M. CCCCCXXIIIj
Am ende dises Büchleins wirst du synden
eyn Register, yn wilchem klerlich angetzeigt
ist, was vnd wie vill Gesenge hierynn
begryffen sind.
Mit dysen vnd der gleichen Gesenge soltt man bil-
byllich die yungen yugendt
auffertzihen.

Dieser Titel findet sich faksimiliert in „Friedr. Zelle, Das älteste lutherische Hausgesangbuch (Färbefaß-Enchiridion)“, Göttingen 1905. Der Druckvermerk am Ende lautet: „Gedruckt zu Erffurd, yn der Permenter gassen zum Ferbefaß. M. D XXIIIj.“ Diese Arbeit ist offenbar flüchtig gemacht; der Titel-Holzschnitt verrät Eile; es finden sich eine Anzahl Druckfehler, auch in den Noten. Daher ließ der Drucker eine zweite verbesserte Ausgabe unmittelbar folgen; auf dem neugeschnittenen Holzstock des Titels findet sich der Zusatz hinter dem Wort „verteutscht“: .... „und mit größerm Fleyß (dan vor) vbersehen, gecorrigiert vnn Gedruckt.“

2) Ein Nachdruck des 1524 in Wittenberg erschienenen Teils von Luthers Bibelübersetzung: „Das Dritte Teyl des Allten Testaments —. Hiob bis Hohe lied Salomonis Canticum Canticorum.“ „Dise funff vorberurte Bucher synd yn disem Buch begriffen.“ Am Ende: Gedruckt zu Erffurd Inn der Pergamenter

gaſſen Im M CCCCC vnnd XXIIIj jar, Am XXIX tage des monats Nouembris. Vgl. die kritiſche Geſamtausg. von Luthers Werken, II die deutſche Bibel, Weimar 1909, S. 300. Paul Pietſch hat den Namen des mutmaßlichen Druckers Ludwig Trutebul in Klammern neben den Titel geſetzt. Das Werk iſt weder bei Panzer noch ſonſtwo erwähnt; es iſt einzig vorhanden in Dresden; 86 Blatt fehlen.

Phil. Wackernagel, der das „Enchiridion“ in der „Bibliographie uſw.“ zuerſt beſchrieben hat, hat nicht unterlaſſen, ſich nach biographiſchen Notizen über L. Trutebul umzutun. Sein Gewährsmann iſt der genannte Dr. Auguſtin. Von ihm erfuhr er noch, daß Trutebul, der ein feingebildeter, reicher und betriebſamer Mann und ein Freund des Geſanges geweſen ſein müſſe, im Jahre 1511 eine Stiftung von 300 fl. für die Martinskirche in Halberſtadt gemacht habe, um von deren Zinſen das Abſingen des Salve Regina an jedem Nachmittag zu bewirken. „Ihn werden daher, als er, wie es ſcheint, 1520 oder 21 zur proteſtantiſchen Kirche übergetreten, die einige Jahre nachher aufkommenden herrlichen Lieder derſelben ganz beſonders gefreut haben.“ Vielleicht, meint Wackernagel, lag für die Verlegung ſeiner Druckerei eine Urſache in ſeiner proteſtantiſchen Richtung. Hieran knüpft Wackernagel eine Reihe von Vermutungen, auf welche jedoch hier nicht eingegangen werden kann. Als bemerkenswert teilte ihm Dr. Auguſtin noch mit, daß Trutebul ſich nach den Drucken von 1524 von den Buchdruckergeſchäften ganz zurückgezogen zu haben ſcheine. Es ſei aus der (noch heute ſo heißenden) Pergamentergaſſe in keinem ſpäteren Jahr mehr ein Werk bekannt geworden. Aus Godofredi Suevi Acad. Vitebergensis ab anno 1502—1555 werde nachgewieſen, daß L. Trutebul im Jahre 1528 Lizentiat der Rechte und ſpäterhin Syndikus von Goslar geweſen ſei. Das einzige noch vorhandene Enchiridion finde ſich in Goslar und ſei vielleicht von ihm ſelber dahin mitgenommen worden. (Wackernagel S. 59 und 60.) —

Nun kannte weder Auguſtin noch Wackernagel die Halberſtädter Bibel, deren Druck die Jahre 1520—22 faſt ausfüllte. Hätten ſie das Buch gekannt, ſo hätten ſie vielleicht Bedenken

getragen, zu äußern, Trutebul sei anscheinend 1520 oder 21 Protestant geworden, und zugleich anzunehmen, daß er diese vorlutherische Bibel gedruckt habe. Mir will auch scheinen, Herrn von Dommer hätte bei der Vergleichung der Schriften immerhin die Frage kommen können, ob es wohl derselbe Drucker gewesen sein möge, der die von einer katholischen Vorlage abhängige niedersächsische Bibel herstellte und zu gleicher Zeit ganz besonders antikatholische Lutherschriften druckte. — Endlich irrte Wackernagels Gewährsmann, wenn er als Tatsache annahm, daß Trutebuls Druckerei die erste — und, wie der Zusammenhang ergibt, die einzige in Halberstadt gewesen sei und daß mit der Verlegung derselben nach Erfurt Halberstadt einer Druckerei entbehrt habe: die Druckerei, der die Bibel 1522 entstammt sein wird, blieb vielmehr in Halberstadt bestehen und zwar in dem Hause Lichtengraben Nr. 6. Während Trutebuls Druckerei so bald einging, hat sie die vierhundert Jahre überdauert und wird in ebendemselben Hause noch heute betrieben.

An diesem Punkte unsrer Untersuchung kann mindestens festgestellt werden, daß man über die Beziehungen Trutebuls zum Druck der Halberstädter Bibel nicht bis zu völliger Gewißheit gelangt ist; sein Verhältnis zur Herausgabe der Bibel aber ist in keiner Weise klargestellt. Hier setzen wir nun mit weiteren Erörterungen ein.

Es ist bei der Halberstädter Bibel merkwürdig, daß, während die Namen des Druckers bzw. des Herausgebers auch nicht mit einem Buchstaben angedeutet sind, sich auf eingedruckten Zeichnungen die Jahreszahl 1520 und darunter oder daneben die Buchstaben C D, teils nebeneinander, teils untereinander befinden. Dies Monogramm wird in den gelehrten Arbeiten über die Bibel als dem Meister der Zeichnungen zugehörig angesehen. Die Bibel ist illustriert; der Verleger hat sich für die Textbilder Holzstöcke der Kölner Bibel von 1479 kommen lassen; für die Titelblätter und die Schlußvignetten hat er sich Zeichnungen machen lassen, ebenso auch einen Holzschnitt, Hieronymus im Gehäus, die Bibel übersetzend, um die Leser gleich anfangs daran zu erinnern, wem sie schließlich die Kenntnis der Bibel zu ver-

danken haben. Daß der Verleger urſprünglich beabſichtigt habe, ſich durch „den Meiſter C D noch mehr Bilder zeichnen zu laſſen", es aber ſpäter „bequemer fand", ſich die Holzſtöcke aus Köln kommen zu laſſen, iſt eine Annahme Walthers, die ſich nicht mehr halten läßt. Die Dispoſition wegen der Illuſtrationen iſt vor Beginn des Druckes getroffen worden; ebenſo ſind die für die Buchausſtattung nötigen, mit C D gezeichneten Stöcke rechtzeitig, d. h. 1520 geliefert worden. Und zwar ſind es folgende vier: 1) Das Titelblatt zur „Biblia budeſch, dat erſte deell". Die Bordüre iſt ein in jener Zeit beliebter Aufbau von Ständern und Vaſen, umrankt von Blattwerk. Die untere Leiſte hat in der Mitte eine beſonders ſchön geformte gehenkelte Vaſe mit Laubwerk; auf ihrer den Rand glatt verſchließenden Decke ſteht eine kleinere Vaſe, zu deren Seiten je eine Doſe mit Deckel. Unterhalb der Vaſe ſteht die Zahl 1520, darunter $\frac{C}{D}$, in dieſer Anordnung ſtets ineinander einhakend. — 2) Nach der Vorrede des Hieronymus und vor Anfang des Bibeltextes der Holzſchnitt, Hieronymus im Gehäus, die Bibel überſetzend; an der Wölbung der Fenſterwand 1520, darunter $\frac{C}{D}$. Dies Bild kehrt im erſten Teil wieder vor Joſua, Richter, Rut, 1. Könige (Samuelis), 1. Paralip., Esdre, Thobie, Job. — 3) Am Schluß des erſten Teils eine größere, die Breite beider Kolumnen einnehmende Vignette. Sieben „Engelgeſtalten" (geflügelte Knäblein) ſind, — eine in der Mitte, je drei zu beiden Seiten — um einen an Riemen ſchwebenden Schild bzw. eine aus entrolltem Pergament gebildete ſtiliſierte Fläche gruppiert. Die einen tummeln ſich in geſchäftiger Huldigung um das Schildwappen, auf welchem ein fliegender fiſchähnlicher Drache dargeſtellt iſt; die anderen umſpielen eine Roſe auf dem ſtiliſierten Feld. Im Vordergrund unten in ſehr ſorgfältiger oblonger Umrahmung: 1520, darunter C D. — 4) Der Titel von „dat ander deell" hat einen phantaſievollen Rahmen; in den vier Ecken je einen pausbäckigen Engel. Die beiden am Grunde blaſen auf zierlichen langgebogenen Trompeten nach oben hin. Weiter oben Säulenſchäfte und Vaſen mit Blattwerk. Auf der unteren Querleiſte in der Mitte breite, ſchön

gezeichnete Pergamentbänder, oben und unten Voluten bildend. Links darauf $\frac{C}{D}$, rechts 1520. — Das Hieronymusbild kehrt in diesem Teil vor Ecclesiasticus, Esaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel 1. Machab. und vor „de Werckynge der Apostole“ (hinter dem Ebräerbrief) wieder, ist also im ganzen sechzehnmal angebracht. Die Schlußvignette ist dieselbe wie im ersten Teil.

Das Monogramm findet sich also zwanzigmal in der Bibel. Wenn es den „sich C D zeichnenden Meister“ andeuten sollte, so hätte dieser sich also zwanzigmal in dem Buch verewigen dürfen, während der Herausgeber seinen Namen ein für allemal in Dunkel hüllt.

Daß der Zeichner, der Maler durch die Initialen seines Namens oder sonst durch ein Symbolum (vgl. L. Cranach), daneben etwa auch mit Angabe der Jahreszahl auf seine Autorschaft hinweist, ist von alters her ein begreiflicher Brauch. Die deutschen Meister jener Zeit indes nahmen zu diesem Zweck weder bestimmte noch auch auffallende Plätze. Albrecht Dürer wählte eine zufällig am Boden herumliegende Tafel, die beschattete Fläche eines Sitzes, ein angelehntes Brett, einen Stein, eine Brüstung einen Vorhang, um die Jahreszahl und sein allbekanntes Malerzeichen anzubringen. Altdorffer kritzelte sein A in ein Wölkchen oder auf einen daliegenden Würfel, Beham brachte sein HB unauffällig an einem Ornament an: — in der Halberstädter Bibel jedoch erhält das Monogramm sehr bevorzugte Stellen; es wird nebst der Jahreszahl sorgfältig und stilgerecht eingefaßt; kunstvoll geschmückt befindet es sich an dem sonst schon damals für die buchhändlerische Notiz bestimmten Platze; es erscheint zuletzt als Mittelpunkt einer größeren heraldischen Komposition, — und außerdem wechselt es in der Form, was sehr anspruchsvoll wäre, wenn C D den Zeichner andeuten wollte.

Das Monogramm C D findet sich noch im Titelholzschnitt zu Luthers kleiner Schrift „von den guden Wercken“ (s. o.) — soweit wäre also der Verleger doch trotz der Bibel gegangen; desgleichen heißt es, sei der Meister zu erkennen auf dem Titel der (von mir nicht eingesehenen) Taulerschen Predigt. Hierdurch kam

Wichmann-Kadow zu dem Ausspruch, der Künstler C D könne mit Recht der Meister der Trutebulschen Offizin in Halberstadt genannt werden. In den Erfurter Drucken fehlt das Monogramm; Panzer erwähnt es nicht, auch die Titelblätter des Enchiridion und des Bibelteils von 1524 haben es nicht. Es ist daher der Schluß berechtigt, daß es eine besondere Beziehung zu Halberstadt hat; und zwar ist C D nicht das Monogramm des Künstlers, sondern des Herausgebers.

Ich beschrieb das Wappenzeichen auf der Schlußvignette als einen fliegenden Drachen, plattdeutsch Drake [1]). Eben dieser Drache in den Vignetten legt die Vermutung nahe, daß C D nicht den Zeichner, sondern den Herausgeber andeutet. Diese Vermutung findet eine einwandfreie Bestätigung durch die folgende Nachricht im Vorwort einer Halberstädter Bibel, welche aus der dortigen Buchdruckerei von Johann Christoph Dölle, Lichtengraben 6, im Jahre 1801 hervorgegangen ist. Der damalige Generalsuperintendent „des Fürstentums Halberstadt und der dazu gehörigen Graf- und Herrschaften", Christian Ludwig Schäffer, schrieb nämlich zu dieser ersten von J. C. Dölle gedruckten Mitteloktavbibel eine Vorrede vom 16. August 1801, in welcher er die Tatsache erwähnt, daß die alte, jetzt im Dölleschen Besitz befindliche Offizin schon zwei Ausgaben der Bibel „geliefert habe". „Die erste war eine Folio-Bibel in plattdeutscher Sprache, welche schon 1520 erschien und von dem damaligen Besitzer dieser Offizin, Curt ‚(Conrad)' Drake gedruckt worden ist. Die zweite war die in lang Duodez, ohne Abteilung in Verse und ohne Parallelstellen von Andreas Kohlwalds Witwe besorgt."

Wichmann-Kadow ging bei der Betrachtung der Schußvignette die Idee auf, daß die beiden „Wappen" oder Embleme auf den Schilden wohl ein Druckerzeichen sein könnten; insonderheit macht er auf den „Wappenfisch" aufmerksam, aus dem geschlossen werden

1) Z. B. in der Halberstädter Bibel Psalm 148 (v. 7): Louet den Heꝛꝛ van d' erden, yy draken unn alle affgründe, vüer, hagel, snee, ijs (Eis), de geist d' watere de syn wort don.

dürfe, daß Trutebul einen Druckkompagnon namens Fischer gehabt habe. In diesem Falle würde also die Rose im andern Felde die „traute Buhle“ dieses Fischers oder Fisches anzudeuten haben. Freilich wäre das eine Hieroglyphendeutung. Wichmann scheint die schön abgezirkelten Flügel dieses fischähnlichen Leibes nicht genügend beachtet zu haben. Auch vergaß er über seiner Vorliebe für den Zeichner C D, daß dieser bei der Vignette ja gleichfalls viel besser abschnitt als die Hauptpersonen.

Das Verhältnis aber, welches er zwischen Drake und Trutebul mutmaßte, hat in der Reformationszeit des öfteren bestanden. Silvan Otmar in Augsburg erscheint bei Panzer in der Liste der Nachdrucker von Lutherschriften schon von 1518 an als selbständiger und fleißiger Mann, und dennoch druckte er 1518, wie am Anfang erwähnt, eine Bibel auf Kosten eines vorsichtigen Verlegers; Hans Prüß oder, wie er am Ende heißt, Breuß, war gleichfalls seit Jahren selbständig tätig, und doch druckte er 1526 den „Psalter Teutsch mit Kosten des Ersamen Herr Hansen Knoblochs“ in Straßburg. Unmöglich wäre es nicht, daß Trutebul und Curt Drake in einer hiermit vergleichbaren Beziehung zueinander gestanden haben, und vielleicht würde selbst das erwähnte „in aedibus Lud. Trutebulen“ nicht unbedingt dagegen sprechen.

Die Nachricht des Generalsuperintendenten Schäffer von 1801 ist jedenfalls zuverlässiger als die Äußerungen des Dr. Augustin. Es liegen zwischen beiden 54 Jahre, eine lange Zeit, in der vieles gelernt, aber auch manches vergessen werden kann. Johann Christoph Dölle, der nach der Säkularschrift seiner Firma, die ich vor zwei Jahren bei anderer Gelegenheit eingesehen habe, 1792, wenn ich nicht irre, die uralte Buchdruckerei übernahm, hat, wie es in jener Vorrede zum Bibeldruck von 1801 heißt, den Herrn Schäffer um die Erwähnung dieser historischen Tatsachen ausdrücklich gebeten. Es muß also damals noch manches wertvolle geschichtliche Material in den Händen der jetzigen Firma gewesen sein. Wahrscheinlich, daß es in den bald folgenden Kriegsjahren verloren ging; auch hat der Verlag jene ersten Bibelausgaben offenbar nicht gesammelt.

Es gingen von 1801 bis 1859 zweiundfünfzig Auflagen der H. Schrift in verſchiedenen Formaten aus der Dölleſchen Druckerei hervor. Die Verdienſte, welche ſich die Offizin hierdurch um die Unterſtützung der Bibelgeſellſchaften erwarb, die nicht ſelber druckten oder die zeitweiſe nicht imſtande waren, die Nachfrage zu befriedigen, ſollen nicht vergeſſen werden. Heute iſt die Druckerei auf anderem Gebiet tätig, namentlich im Zeitungsdruck.

Daß Curt Drake in den „Annalen“ und anderen Liſten der alten Typographen als Halberſtädter Drucker nicht erwähnt wird, iſt richtig. Allein ebenſo richtig wird auch die ſchon anderweitig geäußerte Vermutung ſein, daß die Halberſtädter Bibel, weil ſie nur zwei Monate vor Luthers Neuem Teſtament vom September 1522 erſchien, durch das großartige Intereſſe an dieſem nach acht Wochen vergriffenen Werke gleich von Anfang ſtark in den Hintergrund gedrängt wurde. Man könnte dieſe Vermutung zu der Befürchtung erweitern, daß dieſe Bibel, deren Abſatz vielleicht äußerſt gering geweſen, dem Herausgeber ſein Vermögen koſtete. Er hat ſich etwa noch einige Zeit gehalten, — und mit dem Wegzug Trutebuls wird ſeine Offizin in andere Hände übergegangen ſein. Möglich iſt es jedenfalls.

Rezensionen.

1.

Handschriftenproben aus der Reformationszeit herausgegeben von Prof. Lic. Dr. **O. Clemen** in Zwickau i. S. 1. Lieferung: 67 Handschriftenproben nach Originalen der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Zwickau i. S. 1911, Verlag von F. Ullmann. (85 S. in Folio). Preis 15 Mk.

Neben die musterhafte große Sammlung der Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts, die Joh. Ficker und O. Winckelmann mit Beschränkung auf Stadt und Bistum Straßburg zuerst 1905, dann in Kleiner Ausgabe 1906 veröffentlicht haben, tritt das vorliegende Werk des bekannten gelehrten Zwickauer Forschers als wertvolle Ergänzung und Bereicherung. Wohlfeiler als jene große Ausgabe, enthält es einen umfassenderen Stoff, dessen einigendes Band die Beziehung aller Autoren zu Luther bildet. Dieser selbst ist mit zwei Briefen vertreten (= Enders, Luthers Briefwechsel Bd. 5, Nr. 870; Bd. 13, Nr. 2909); die übrigen 65 Stücke gehören 64 verschiedenen Persönlichkeiten zu, die sich alle als Freunde, Mitarbeiter, Korrespondenten, Anhänger oder Gegner um den Wittenberger Reformator gruppieren; meist sind es Briefe, die an Stephan Roth, Andreas Poach und Georg Spalatin gerichtet sind. Die Originale der sämtlichen in der ersten Lieferung vorliegenden 67 Reproduktionen sind im Besitz der reichen, ca. 4000 Nummern umfassenden Briefsammlung der Zwickauer Ratsschulbibliothek.

Die Auswahl ist nach folgenden Gesichtspunkten getroffen: Vor allem soll zum Erlernen und Einüben des Lesens alter Handschriften ein mannigfaltiges lehrreiches Material mit abgestufter Leseschwierigkeit dargeboten werden für solche, die aus den ursprünglichen Quellen der Reformationsgeschichte schöpfen wollen. Ferner sollen Bibliothekare und Archivbeamte, welche die unge-

nannten Schreiber von Predigt- oder Kollegnachschriften, von Randbemerkungen, Widmungen oder sonstigen Einträgen in alten Büchern feststellen wollen, hierin eine Grundlage für ihre Ermittlungen haben; dabei hat der Herausgeber solche Männer ausgewählt, von denen er weiß oder vermutet, daß ein handschriftlicher Nachlaß von ihnen in andern Bibliotheken oder Archiven vorhanden ist. Endlich, aber nur in dritter Linie, kam auch der Inhalt der Briefe in Betracht. Wo viele Briefe desselben Skribenten zur Wahl standen, wurden die inhaltsreichsten oder solche, deren genauer Wortlaut für die Forschung wichtig ist, ausgesucht.

Von letzteren verdient der Brief Rörers an Roth vom Januar 1529, worin zum erstenmal Luthers Katechismustafeln erwähnt sind, besondere Aufmerksamkeit (Nr. 58). Im Gegensatz zu Buchwald will Clemen hier nicht „20", sondern „2⁰" als Datum lesen, wodurch allerlei Schwierigkeiten sich lösen würden; man vergleiche meine Bemerkungen im Arch. f. Reformationsgesch. III, 3, 234ff.; Weim. Ausg. Bd. 30, 1. Abt., S. 428ff. 559. Allein Clemens Lesung läßt sich, wie er auf meine Rückfrage hin jetzt selbst zugesteht, nicht halten; 2° ist unmöglich, mindestens müßte man 2ª (ergänze: die) lesen. Aber auch meine anderweitige Vermutung, das hinter „2" Stehende als einen verkleckten Punkt anzusehen, ist nicht richtig. Vielmehr bleibt es dabei, daß das Datum 20. Januarij lautet. Entscheidend ist folgende Stelle im Brief: Visitatores tecum jam agunt, vt scribis, diligenter salutabis nomine meo d. Spalatinum; die Visitatoren kamen aber erst am 11. Januar nach Zwickau. Clemen, von Buchwald darauf aufmerksam gemacht, hat mir brieflich erklärt, daß er jetzt seine Deutung als irrtümliche zurückziehe.

Auf eine kurze Einleitung des Herausgebers, in der er sich über die Absichten seiner Publikationen ausspricht, folgt ein alphabetisches Register der Briefschreiber mit einigen Bemerkungen darüber, ob und wo der betreffende Brief schon gedruckt ist und wo man sich am besten über den Briefschreiber orientieren kann; die beigefügten Zahlen bezeichnen die Nummern der gleichfalls alphabetisch geordneten Briefe in den Faksimilereproduktionen und in ihrer Transskription; letztere ist zu bequemem Gebrauch apart geheftet und lose beigefügt. In der Faksimilierung ist, wie der Herausgeber versichert, die originaltreue Wiedergabe erreicht; wo etwas fehlt, ist auch im Original ein Defekt; wo die Schrift undeutlich erscheint, ist dies ebenso in der Vorlage der Fall.

Die Anmerkungen Clemens sind, wie wir das bei ihm gewohnt sind, durchweg sorgfältig und sachkundig. Zur Literatur über G. Rörer nenne ich noch die wichtige Abhandlung von Burckhardt,

Druck und Vertrieb der Werke Luthers uſw., in d. Ztſchr. f. hiſt. Theol. 1862, S. 456 ff., die in der von Clemen zitierten guten Überſicht Nik. Müllers nicht verwertet iſt, und erwähne ferner, daß der bevorſtehende Ergänzungsband der Prot. Realencyklopädie[3] einen beſonderen Artikel über Rörer bringen wird.

Jedenfalls beſitzen wir in Clemens Werk ein vorzügliches Hilfsmittel für das Selbſtſtudium und für Seminarübungen; es führt vortrefflich in die Handſchriftenkunde jenes Wittenberger Kreiſes ein, bereichert die reformationsgeſchichtliche Forſchung und wird, hoffe ich, manchen anlocken, dies fruchtbare Arbeitsfeld bebauen zu helfen. Mit Spannung ſehen wir dem Erſcheinen der zweiten Lieferung, die aus mehreren anderen Archiven und Bibliotheken (außer der Zwickauer Ratsſchulbibliothek) geſpeiſt werden wird, entgegen.

Naumburg a. S. D. **O. Albrecht.**

2.

Bibelblatt der Preußiſchen Haupt-Bibelgeſellſchaft. Erſcheint vierteljährlich. Jahrgang 1—4. Herausgegeben von Pfarrer Lic. **E. Breeſt.** Berlin 1911. Preuß. Hauptbibelgeſellſchaft, Kloſterſtr. 65—67. 160 Seiten. ℳ 1.60.

Im Anſchluß an den oben S. 478 ff. veröffentlichten Aufſatz möchte ich darauf hinweiſen, daß der gelehrte Sekretär der Preußiſchen Hauptbibelgeſellſchaft, Lic. E. Breeſt, ſeit 1907 ein „Bibelblatt" herausgibt, von deſſen bis April 1911 erſchienenen Aufſätzen er nun auch eine Sammlung veranſtaltet und als kleinen Sonderband veröffentlicht hat. Der Jahrgang, meiſt vier Aufſätze, koſtet nur 40 Pfennig, und es iſt doch oft recht intereſſant, was Breeſt aus ſeinen Forſchungen über die Bibelverbreitung, beſonders in Deutſchland, mitteilt. Eine Rezenſion der Aufſätze zu ſchreiben, wäre ich nicht berufen. So teile ich nur die Titel derſelben hier mit. Sie lauten: 1. Bibelverbreitung und Bibelverkauf; 2. Zur Entſtehung der Kapitel- und Verseinteilung der Bibel; 3. Über Verſchiebungen von Kapitelanfängen der Bibel; 4. Der älteſte Schleſiſche Bibelverein; 5. Michael Wittmanns Neues Teſtament; 6. Das Bibelverbot der römiſchen Kirche; 7. Aus den Stiftungsjahren deutſcher Bibelgeſellſchaften; 8. Die „Chriſtentumsgeſellſchaft" und die Vorläufer deutſcher Bibelgeſellſchaften; 9. Die preußiſche Bibel-

gesellschaft in Königsberg unter Bischof Borowsky; 10. Zur Geschichte der protestantischen Bibelübersetzung Frankreichs; 11. Zur Hundertjahrfeier der Bibelgesellschaft von Schaffhausen; 12. Lißdorfs Wiperti-Kirche; 13. Neue Ausgaben der Bibel oder ihrer Teile; 14. A. H. Franckes erste Bibelbezugsquellen; 15. Die ersten Privilegien A. H. Franckes und der Buchladen des Waisenhauses in Berlin (zuerst in Stud. u. Krit. 1911); 16. Die alte Bibel von Bietenhausen; 17. Die Bibeldrucke Schlesiens.

F. Kattenbusch.

Miszelle.

Programm

der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für 1912.

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1913 bleibt ausgeschrieben die Preisfrage: „Eine empirisch-psychologische Studie über Gebet und Gebetserhörung". Für denselben Termin wird neu ausgeschrieben: „Eine Untersuchung über die Komposition und den Ursprung der Apostelgeschichte mit Rücksicht auf die jüngsten Forschungen".

Preis: Goldene Medaille im Werte von 400 Gulden oder 400 Gulden bar. Die Bedingungen sind die gleichen wie alljährlich. Siehe zuletzt Stud. u. Krit. 1911, S. 477. Wer eine deutsche Arbeit einsendet, muß sich lateinischer Buchstaben bedienen. Kuvert mit Namenszettel versiegelt. Denkspruch außen. Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst" zu Haarlem.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Philipp Melanchthon in seiner Bedeutung für den religiösen Jugendunterricht.

Von

D. Ferdinand Cohrs, Konsistorialrat in Ilfeld a. H.

Als im Jahre 1855 der XXIII. Band der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum herauskam, kannte man als einzige Schrift Melanchthons, die ohne Vorbehalt als für den religiösen Jugendunterricht bestimmte angesehen werden konnte, eigentlich nur die „Catechesis puerilis“. Mit ihr allein hatte sich G. Th. Strobel in seinem Aufsatz: „Verdienste Melanchthons um die Katechetik“ (J. R. G. Beyer, Allgem. Magazin für Prediger, Leipz. 1783 ff. Bd. 9, H. 6) beschäftigt. Hätte das Corpus Reformatorum Schriften Melanchthons, die ausgesprochen für den Religionsunterricht bestimmt sind, zusammengestellt und das Katechetische nicht einfach dem Dogmatischen eingereiht, so hätte es wenigstens das „Enchiridion elementorum puerilium“, das jetzt unter den grammatischen Schriften im XX. Bande sich findet, der „Catechesis puerilis“ hinzufügen können. Daß Langemack 1733 einen sonst verschollenen Katechismus Melanchthons abgedruckt hatte, war wieder vergessen, und eine Notiz G. Veesenmeyers, der in seinen „Lit.-bibliographischen Nachrichten von einigen evangelischen catechetischen Schriften“ (Ulm 1830,

S. 103) auf eine Stelle in Melanchthons Korrespondenz mit Georg von Anhalt aufmerksam gemacht, die auf katechetische Tätigkeit Melanchthons in seinem Alter hätte führen können, war in ihrer Bedeutung nicht erkannt worden.

Erst die zunächst im Interesse der Weimarschen Lutherausgabe unternommene Erforschung der reformationsgeschichtlichen Quellen hat auch für unsere Frage weiteres Material zutage gefördert. Wir können heute die Tätigkeit Melanchthons für religiösen Jugendunterricht in drei Perioden teilen[1]):

1. Melanchthon entfaltet zunächst privatim eine rege katechetische Tätigkeit, bemüht sich dann aber mit um das Problem des evangelischen Kinder-Katechismus: bis 1528;

2. Melanchthon verzichtet auf die Publikation katechetischer Erzeugnisse, doch benutzen andere seine Arbeiten, um unter seinem Namen katechetische Schriften ausgehen zu lassen: bis 1548;

3. Melanchthon wird noch einmal auf katechetischem Gebiete produktiv.

I.

Ganz anders, als Luther, ist Melanchthon zu religiösem Jugendunterricht geführt worden. Luther hat auch bei dieser Tätigkeit von Anfang an die Kirche und die Gemeinde im Auge gehabt; Melanchthon ist durch die gelehrte Vorbildung einiger ihm anvertrauter Kostgänger veranlaßt worden, sich mit religiösem Jugendunterricht zu befassen und ist dann in die der Gemeinde gestellten Aufgaben mehr und mehr hineingezogen.

---

1) Wiederholt werden zitiert: Luthers Werke nach der Weimarschen Ausgabe: Weimar, Herm. Böhlaus Nachf., 1883 ff.; Melanchthons Werke im Corpus Reformatorum, Halle a. S. 1834 ff.; Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, herausgegeben, eingeleitet und zusammenfassend dargestellt von Ferd. Cohrs, 5 Bde. (Monum. Germ. Paedag. XX—XXIII u. XXXIX), Berlin 1900—1902 u. 1907, zitiert als: MGP. mit der Bandzahl; Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 u. 1600, eingeleitet, herausgegeben und zusammenfassend dargestellt von J. M. Reu, bisher 3 Bde. in 4 Abteilungen, Gütersloh 1904—1911, zitiert als: Reu mit der Band- bzw. Abteilungszahl. Eine Sammlung der katechetischen Schriften Melanchthons wird der nächste Band der „Supplem. Melanchthoniana" bringen.

In ſeiner Schola privata [1]), die er ſicher von 1521 an in ſeinem Hauſe unterhielt, waren, dem humaniſtiſchen Ideal entſprechend, zunächſt die Sprachen die Hauptſache, aber: unus dies in septimana meo iudicio collocandus est in hoc, ut sacras preces et decalogum discant intelligere pueri (Corp. Ref. IV, 956) ſchreibt Melanchthon am 29. Januar 1526 an Petrus Ritter in Görlitz [2]). So hat er offenbar nicht nur, wie es hergebracht war, beim erſten ſprachlichen Unterricht religiöſe Stoffe verwandt [3]), ſondern hat ausdrücklich auch Religionsunterricht erteilt.

Im „Enchiridion elementorum puerilium“ (MGP. XX, 17 ff.) hat er dann 1523, was er in der Stille ſeines Hauſes erprobt, weiteren Kreiſen dargeboten. Graviter increpat Christus eos, qui ad se adlatos pueros arcebant, et memorabili voce ad studium pietatis hanc aetatem hortatur. Porro cum ad pietatem sine literis perveniri non possit, et ita visum sit deo, his tanquam fidelibus testibus doctrinam pietatis mandare, summa cura et vigilantia literae discendae sunt (a. a. O. S. 30): ſo empfiehlt er ſein Buch auch für religiöſen Unterricht, ſpricht aber zugleich dabei das humaniſtiſche Prinzip aus: ad pietatem non sine literis. Das Buch iſt im kleinen eine charakteriſtiſche Zuſammenfaſſung deſſen, was Melanchthon als Inhalt chriſtlich-humaniſtiſcher Bildung anſah; neben den Stücken, die längſt als notwendigſte Grundlagen chriſtlicher Erkenntnis galten, und die von alters her eigentlich die Paten der Jugend beibringen ſollten (Vaterunſer, Credo und Dekalog) [4]), und neben bibliſchen Stoffen (Matth. 5—7; Röm. 12; Joh. 13 u. a.) vertreten die „Sprüche der ſieben Weiſen“ [5]) das klaſſiſche Element; dann folgen

1) Vgl. über ſie: L. Koch, Ph. Melanchthons Schola privata, Gotha 1859.

2) Vgl. nachher im „Unterricht der Viſitatorn“: „Einen tag aber, als Sonnabend oder Mittwoch, ſoll man anlegen, daran die Kinder chriſtliche Unterweiſung lernen“ (Weim. Ausg. 26, 238, 31 f.).

3) Vgl. A Sacris rectissime principium ducetur (Corp. Ref. XX, 184).

4) Die erſte Auflage des „Enchiridions“ enthält noch, der Tradition folgend, auch das Ave Maria; die ſpäteren Auflagen laſſen es fort.

5) Melanchthon hatte ſie von Erasmus übernommen.

Morgen- und Abend- und Tischgebete, die am unmittelbarsten in den Betrieb der Schola privata hineinführen [1]).

Wenige Monate später hat dann die deutsche Übersetzung eines Unbekannten Melanchthons für gelehrten Gebrauch geschriebenes Buch für den Volksunterricht nutzbar gemacht und ihm seinen Platz unter den ersten evangelischen Katechismen gegeben. Gleich Anfang 1524 erschien: „Philipp Melanchthons Handbüchlein, wie man die Kinder zu der Geschrift und Lehre halten soll."

„Zur Geschrift und Lehre": die Formel ist durch kühne Umdeutung gewonnen, indem der Herausgeber den in der Vorrede ausgesprochenen humanistischen Grundsatz übersetzt: „zur Gottseligkeit kann man ohne die Schrift nicht kommen"; sie charakterisiert aber aufs beste den Inhalt des „Handbüchleins" und das Wesen Melanchthonischer Unterrichtsweise in dieser Zeit. Auch Luther hat selbstverständlich die Schrift im ersten Unterricht nicht bei Seite stellen wollen. Seine erste methodische Anweisung in der „Deutschen Messe" leitet dazu an, die Kinder auch Sprüche zu lehren und sie ihnen gleichsam als Wertmünzen in verschiedene Säcklein zu stecken. Dennoch steht bei ihm, wenn er sagt: „Diesen Unterricht oder Unterweisung weiß ich nicht schlechter, noch besser zu stellen, denn er bereits ist gestellet von Anfang der Christenheit und bisher geblieben, nämlich die drei Stücke, die zehn Gebote, der Glaube und das Vaterunser", der Unterricht in den Hauptstücken ganz anders im Mittelpunkt, als bei Melanchthon, und wenn er sein „Betbüchlein", das auch biblische Stoffe enthält, für den Unterricht empfiehlt, so empfiehlt ers bezeichnenderweise nicht als ganzes, sondern empfiehlt es für den Unterricht in den Hauptstücken (Weim. Ausg. 19, 76).

Das methodische Gegenstück zu dieser Anweisung Luthers bei Melanchthon ist der betreffende Abschnitt im „Unterricht der

1) Zweifelhaft ist, ob auch aus der „Institutio puerilis literarum Graecarum" (Corp. Ref. XX, 181 ff.) auf religiösen Unterricht zu schließen ist. Weit mehr, als das „Enchiridion", ist sie auf Sprachunterricht zugeschnitten, enthält aber auch religiöse Stoffe, neben biblischen Abschnitten, z. T. denselben wie im „Enchiridion", namentlich die „Capita sacrosanctae fidei" in griechischen Versen.

Viſitatorn". Wenn Melanchthon hier anhebt: „Etliche lehren gar nichts aus der heiligen Schrift; etliche lehren die Kinder gar nichts, denn die heilige Schrift, welche beide nicht zu leiden ſind, denn es iſt von nöten, die Kinder zu lehren den Anfang eines chriſtlichen und gottſeligen Lebens", ſo gibt er den Hauptſtücken nicht die zentrale Stellung, die Luther ihnen zuerkennt, ſondern wünſcht, daß in ſteter Verbindung mit ihnen bibliſcher Unterricht getrieben werde: „zur Geſchrift und Lehre!" Etwa ſo: nachdem ſie den Kindern auf der Unterſtufe aus dem „Handbüchlein" eingeprägt worden ſind, werden ſie auf der höheren Stufe (vom „zweiten Haufen") ſtets wiederholt und dabei praktiſch fürs Leben, ſo daß die Kinder zu „Gottesfurcht, Glauben und guten Werken" geführt werden, ausgelegt unter ſteter Heranziehung der heiligen Schrift. Ebenſo wie die Hauptſtücke werden bibliſche Abſchnitte, vor allem Pſalmen (Pſ. 34, 112, 125, 127 und 128, 133) gelernt (Weim. Ausg. 26, 238 f.).

Beſtätigt wird dieſe Auffaſſung durch Melanchthons eigene Auslegungen der Hauptſtücke. Wir können ſchon bei der Auslegung der zehn Gebote in den „Loci" von 1521 beginnen, von der wir auf entſprechende Behandlung in der Schola privata ſchließen dürfen. Wenn es hier heißt: Non institui exponere legem; id enim quomodo posset per compendium fieri? ſo läßt ſich darin von vornherein eine Abneigung gegen kompendiöſe Erklärungen ſehen. Die Auslegung ſelbſt aber zeigt ein ſtetes Zurückgehen auf die Schrift. Schon daß die drei erſten Gebote unter: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo ... zuſammengefaßt werden, iſt charakteriſtiſch; dann wird beim erſten Gebot auf Prophetenſtellen (pleraque in propheticis literis de formidando deo, de fidendo in deum et similia), beim zweiten auf Deut. 6, 13 und Sprüche 18, 10, beim dritten auf Num. 15, 32 hingewieſen, und für die übrigen Gebote ſoll ganz die Auslegung der Bergpredigt maßgebend ſein (Ausg. von Kolde, Erlangen 1890, S. 121 ff.). Nicht anders die Erklärung des Vaterunſers, die uns Chr. Hegendorfer als Anhang ſeiner „Institutio" aufbehalten hat, und die etwa aus dem Jahre 1525, vielleicht direkt aus Melanchthons Schola privata ſtammt. Es iſt eine

Auslegung in Scholienform, zu etwaigem Auswendiglernen gänzlich ungeeignet, fast der Auslegung der zehn Gebote vergleichbar, die jemand aus Vorlesungen Melanchthons über Exodus 20. veröffentlicht hat, die aber durchaus in die Reihe der damaligen Hauptstück-Erklärungen Melanchthons hineinpaßt (MGP. XXII, 376 ff. XX, 65 ff.) [1]. Auch die Auslegungen des Dekalogs in den „Articuli, de quibus egerunt Visitatores" und im „Unterricht" sind bezeichnend; sie bestehen der Hauptsache nach darin, daß an einer Fülle biblischer Beispiele die Übertretung der Gebote illustriert und gezeigt wird, wie Gott strafen wird, die seine Gebote verletzen. „Denn solche Exempel sind geschrieben, daß man sie den Leuten fürhalte" (Corp. Ref. XXVI, 9 f. Weim. Ausg. a. a. O. 203 ff.).

Aus dem Jahre 1527 haben wir von Melanchthon zwei „Kurze Auslegungen" der zehn Gebote und des Vaterunsers. Sie sind veröffentlicht in einem „Betbüchlein", das Stephan Roth für Georg Rhaw in Wittenberg zusammengestellt hat. Zu welchem Zweck Melanchthon die Auslegungen verfaßt hat, ist darnach schwer zu entscheiden; daß sie aber wirklich von ihm stammen, geht aus einem Briefe Rhaws an Roth vom 30. Oktober 1528 hervor [2]. Sind die Auslegungen als Grundlagen für Jugendunterweisungen verfaßt, etwa für den Hausvater, der im Gebetbuch auch eine Anweisung für den Unterricht seiner Kinder suchte [3], so kann die in Gebetsform geschriebene Vaterunserauslegung ver-

1) Auch die Vaterunsererklärung nimmt stets auf die Schrift Bezug: bei der 1. Bitte auf Psalmstellen; bei der 2. auf 1 Kor. 15, 24. Jes. 9, 7. Kol. 1, 13; bei der 3. auf Joh. 21, 18. Apostelg. 16, 10. 2 Chron. 35, 20 ff. Röm. 14, 23 usw.

2) Rhaw schreibt an Roth: „... philipp: Mel. schreibt den Decalogum selbs von newen vnd das Vater vnser vnd den glauben vnd er machts lenger denn das vorige" (Archiv f. Gesch. d. deutsch. Buchhandels, XVI. Leipzig 1893, S. 80). Dabei hat er die nachher zu nennende ausführliche Auslegung im Auge; „das vorige" sieht offenbar auf die hier in Frage stehenden kurzen Auslegungen zurück, die Rhaw ebenso gedruckt hatte, wie er nachher die längere Auslegung zu drucken begann.

3) Solchen Zwecken sollte z. B. dienen der „Kinder Glaube" von G. Rhaw v. 1539 (Reu I 2, 1. Abt. S. 36 f.; 2. Abt. S. 204 ff.).

muten laſſen, daß Melanchthon ſie die Kinder auswendig lernen laſſen wollte, daß er alſo beim Vaterunſer, Gebet durch Gebetswort erklärend [1]), eine kompendiöſe Erklärung für angängig hielt. Um ſo bedeutſamer iſts dann aber, daß die Auslegung der zehn Gebote auch hier den vorhin charakteriſierten Auslegungen entſpricht; mehrfach nur in der Anführung eines bibliſchen Beiſpiels beſtehend, kann ſie zum Auswendiglernen nicht beſtimmt ſein; ſie ſoll nur Richtlinien für die Beſprechung ergeben. Fürs Auswendiglernen hält Melanchthon den Text für genügend (MGP XX, 238ff.).

So verſtehen wir Melanchthons Weiſe, als er mit an die Löſung des Problems geht, ein Buch für die religiöſe Jugendunterweiſung in der neuen evangeliſchen Gemeinde zu ſchaffen.

Das Problem beſchäftigte die Reformatoren ſeit Jahren; 1525 waren Juſtus Jonas und Joh. Agricola mit der Abfaſſung eines Entwurfs beauftragt worden; ſie hatten aber den Auftrag nicht ausgeführt. Luther hatte dann ſelbſt den Entſchluß gefaßt, den Kinder-Katechismus zu ſchreiben, aber die Ausführung ließ auf ſich warten. Da wandte ſich Spalatin an Melanchthon mit der Bitte, des Plans ſich anzunehmen, und im Zuſammenhang mit ſeinen Arbeiten im Dienſt des Viſitationswerks ging dieſer an die Ausführung (a. a. O. XXIII, 264f.).

Aber nicht eine Erklärung der Hauptſtücke war das erſte, das er ſchuf. Zuerſt gab er (1527) in genauer Anlehnung an das, was er als Inhalt der Volkspredigt in den „Articuli“ und im „Unterricht“ gefordert hatte, „Sprüche, darin das ganze chriſtliche Leben gefaſſet iſt“, heraus, Bibelſprüche, durch kurze Erläuterungen eingeleitet, die auf ihre Bedeutung fürs Chriſtenleben hinweiſen (a. a. O. XXI, 229ff.). Im folgenden Jahre machte er ſich an eine Auslegung der Hauptſtücke; ſie ſollte den Titel tragen: „Eine kurze Auslegung der zehn Gebote, des Vaterunſers und Glaubens“; aber nicht wie Luthers „Enchiridion“ war ſie gedacht mit kurzen Erklärungen, die zum Memorieren ſich eigneten;

1) Vgl. auch die Vaterunſerauslegung in den Articuli: Corp. Ref. XXVI, 14f.

sie war geplant in der Weise von Luthers (Großem) Katechismus mit Ausführungen, die der Auslegung reichen Stoff darboten. Der Streit mit Agricola über das Gesetz ließ trotz eifrigen Drängens Spalatins Melanchthon nicht recht mit Lust die Vollendung des Buches betreiben. Dennoch begann er im Herbst 1528 den Druck, brach ihn dann aber ab, als Luther sich anschickte, seinen Katechismus zu schreiben. Nur zwei Druckbogen, von der pietätvollen Hand Stephan Roths aufbewahrt, sind von Melanchthons Buch uns erhalten geblieben (a. a. O. XXII, 49ff.).

Die beiden Publikationen zeigen uns noch einmal, wie Melanchthon in diesen Jahren sich den Jugend- und Volksunterricht dachte. Die Hauptstücke (zehn Gebote, Vaterunser, Glaube) wurden gelernt; sie waren die feste Grundlage allen Unterrichts; eine predigtartige, vor allem auf die Schrift gegründete Auslegung bot dem Unterrichtenden den nötigen Stoff zu umfassender Erklärung dar, die Hauptstücke fürs Leben fruchtbar zu machen. Eine Sammlung von Sprüchen, die alle Lebensverhältnisse berücksichtigten, die Buße und Glauben predigten, die im Kreuz trösteten, zum Gebet und guten Werken vermahnten und zum Schluß für den Ehestand noch besondere Weisungen gaben, diente dabei zur wichtigen Ergänzung.

Es ist nicht abzusehen, welchen Einfluß es auf die Entwicklung evangelischen religiösen Jugendunterrichts gehabt hätte, wären anstatt der Lutherschen Katechismen Melanchthons Bücher als Resultat des Visitationswerkes zum Siege gekommen.

II.

Über zehn Jahre hören wir nichts von katechetischen Publikationen, die Melanchthons Namen tragen [1]). Dann erscheint

1) Daß der Corp. Ref. XXIII, 103f. als frühere Ausgabe der „Catechesis“ aufgeführte „Catechismus puerilis“ von 1532 weder zur „Catechesis“ in Beziehung steht, noch überhaupt von Melanchthon stammt, sondern Kompilation ist, habe ich schon 1894 (Zeitschr. f. prakt. Theol. XVI, 240, Anm. 2) ausgesprochen; auf Grund des seitdem MGP. XXII veröffentlichten Materials hat es Reu I 2, 1. Abt. S. 11ff., der den „Catechismus“ I 2, 2. Abt. S. 1—15 abgedruckt hat, noch eingehender nachgewiesen. Selb-

(1540) das Buch, das einige Jahrhunderte einzig und allein ihm den Ruhm bewahrt hat, auch zum religiöſen Jugendunterricht — wenigſtens in Lateinſchulen — mitgeholfen zu haben, die „Catechesis puerilis“. Sie enthält eine weitläufige Auslegung der zehn Gebote mit zahlreichen Exkurſen über Einzelfragen, dann einen Abſchnitt: de Evangelio, richtiger: über den Unterſchied von Geſetz und Evangelium; einen Abſchnitt: de bonis operibus, und einen Abſchnitt: de Sacramentis (Taufe, Buße, Abendmahl).

Von vornherein würde uns nach dem, was wir bisher über Melanchthons Stellung zum Stoff des Jugendunterrichts wiſſen, dieſe Stoffauswahl mißtrauiſch machen. Wir würden für begreiflich halten, daß Melanchthon inzwiſchen die Sakramente unter die Hauptſtücke aufgenommen hat, würden aber zugleich fragen, wie Melanchthon dazu gekommen ſein möchte, Vaterunſer und Glauben auszuſchalten. Tatſächlich iſt die „Catechesis“ auch nicht von Melanchthon ſelbſt herausgegeben; die erſte Auflage iſt in Schwäbiſch-Hall, von Joh. Brenz bevorwortet, erſchienen; die erſte Wittenberger Ausgabe von 1543 hat dann aber Melanchthon ſelbſt mit einem Vorwort verſehen und damit mit ſeiner Autorität gedeckt und hat im ganzen nur wenig und eigentlich nichts Weſentliches an dem Buche geändert, namentlich nichts hinſichtlich der Stoffauswahl ergänzt, ſo daß ſeine Vorrede, die ſich ziemlich unzufrieden darüber äußert, daß das Buch überhaupt erſchienen iſt und es dann doch faſt unverändert weiter ausgehen läßt, keinen recht einheitlichen Eindruck macht (Ausg. Schwäb.-Hall 1540: Neu I 2, 2. Abt. S. 16 ff; Witt. 1543: Corp. Ref. XXIII, 103 ff.).

Wie aus Melanchthons Vorrede hervorgeht, iſt der Stoff des Buches in ſeinen Vorleſungen behandelt worden (inter scholastica quaedam de his elementis pietatis fere in hanc sententiam disserui), und zwar ſind es zweifellos die Vorleſungen über die „Loci“ geweſen, in denen dieſes geſchehen iſt.

ſtändigen Wert im „Cat.“ haben nur die Vaterunſerauslegung und der Abſchnitt über die Sakramente, für die eine Vorlage bisher nicht nachgewieſen iſt. Vgl. auch Monatsbl. f. d. ev. Religionsunterr. 5, 161 ff.

Die verschiedenen Auflagen der „Loci“ gewähren in die betreffenden Vorlesungen Melanchthons uns einen Einblick, da, wie die erste Auflage der „Loci“ aus akademischen Vorlesungen erwachsen ist, so auch die folgenden aus ihnen entstehen. Die Stoffe der „Catechesis“ sind nun sämtlich in den „Loci“ enthalten und stehen in der Ausgabe von 1535 (Corp. Ref. XXI, 334 ff.), der letzten vor dem Erscheinen der „Catechesis“, und in der Ausgabe von 1543/44 (a. a. O. 602 ff.), der auf die „Catechesis“ folgenden, in derselben Reihenfolge, in der sie in der „Catechesis“ erscheinen [1]); das ist sehr beachtenswert, weil bei anderen Stoffen die Reihenfolge in den verschiedenen „Loci“-Ausgaben auch wechselt [2]). Freilich schieben sich in beiden Ausgaben einige Abschnitte dazwischen, die nicht in der „Catechesis“ stehen; die Abschnitte: de discrimine peccati venialis et mortalis, de Praedestinatione, de discrimine veteris et novi Testamenti, de spiritu et litera, de libertate Christiana in der Ausgabe von 1535; de discr. pecc. mort. et ven., de ecclesia in der Ausgabe von 1543, auf die dann in beiden Ausgaben wieder ein Abschnitt über die Sakramente folgt, die auch in der „Catechesis“ ihre Stelle haben [3]). Es ist leicht begreiflich, daß der Herausgeber der „Catechesis“ die Zwischenabschnitte fortgelassen hat, da es ihm vor allem auf Katechismusstoffe ankam, und er so einen Abschnitt über die Sakramente noch hinzufügte, während andere Stoffe ihm weniger geeignet schienen. Allerdings ist es dabei auffallend, daß er dann nicht auch einen Abschnitt über das Vaterunser aufgenommen hat, das Melanchthon von 1535 an auch in seinen „Loci“ erklärt hat (a. a. O. 541 ff. 973 ff.).

1) Die Auslegung der zehn Gebote: Corp. Ref. XXIII, 117 ff. vgl. a. a. O. XXI, 392 ff. — von „Prima tabula“ an — bzw. 690 ff. — von „De primo Praecepto“ an; De usu legis: XXIII, 176 f. vgl. XXI, 405 ff. 716 ff.; De evangelio: XXIII, 177 f. vgl. XXI, 413 ff. 732 ff.; De justificatione: XXIII, 178 ff. vgl. XXI, 420 ff. 739 ff.; De bonis operibus: XXIII, 180 ff. vgl. XXI, 428 ff. 762 ff.

2) Vgl. die Verschiedenheit gleich bei den in der „Catechesis“ ausgelassenen Abschnitten.

3) In der „Catechesis“: XXIII, 183 ff.; in den „Loci“: XXI, 467 ff. u. 847 ff.

Beabſichtigte Auswahl und Zufälligkeiten ſcheinen nebeneinander zu liegen.

Die Abſchnitte der „Catechesis“, die in den „Loci“-Ausgaben von 1535 und 1543 Parallelen haben, liegen nun aber auch inhaltlich zwiſchen den entſprechenden Partien; deutlich lehnen ſie, oftmals wörtlich, an die Ausführungen von 1535 ſich an [1]), berühren ſich wiederholt aber auch ſchon mit den Darlegungen der 1540 noch nicht vorliegenden Ausgabe [2]). Das erklärt ſich,

---

1) Vgl. in der Auslegung der zehn Gebote: beim erſten Gebot entſprechen die Abſchnitte: Quid praecipit primum praec.? Satisfaciuntne homines huic praecepto? Quomodo inchoatur haec obedientia? deutlich dem Gang in den „Loci“ ... tradit et modum agnoscendi dei et veros cultus = complectitur autem duas maximas res, sc. mod. cogn. dei et verum cultum; sunt cultus int. timor, fides et dilectio = cultus ... sunt tim., fiducia, dil. (Corp. Ref. XXIII, 117 ff. mit XXI, 392 f.); beim 2. Gebot: ... E regione quaerendum est, quos bonos usus praecipiat ... sex, videlicet invocationem, gratiarum actionem, ... confessionem, doctrinam ... = requirit ig., ut genera complectar, inv., grat. act., praedicationem verbi Dei et conf. ... in his quatuor generib. ... e regione requirit affirmativam (XXIII, 126 mit XXI, 393 f.); beim 7. Gebot: der feltſ. Ausdruck dist. dominiorum (vgl. XXIII, 163 mit XXI, 397); beim 8. Gebot: haec virtus ... vocatur veritas = continet ... virtutum omnium pulcherrimam, veritatem (vgl. XXIII, 171 f. mit XXI, 397); beim 9. u. 10. Gebot: testantur legem dei non solum de ext. factis loqui, sed et. de interioribus affectibus = non sol. de ext. operibus praecipi, sed vitiosam nat. hom. accusari (XXIII, 175 mit XXI, 397) u. a. m. Sodann in den folgenden Abſchnitten: vgl. z. B. De usu legis XXIII, 176 f. mit XXI, 405 f., zu beachten die Bibelſtellen, auch: quod ad obedientiam attinet u. a. De Evangelio: Quid differt ... XXIII, 177 mit: quid intersit ... XXI, 413; requirit perfectam obedientiam uſw. De iustificatione: XXIII, 178 ff. mit XXI, 421 ff. dieſelben Fragen, oft wörtliche Übereinſtimmungen; de bonis operibus: quae requiruntur? quomodo placet imp. obed. XXIII, 180 f. mit XXI, 429 ff. Causae hortantes, prima, quia mand. est ... XXIII, 181 mit: primum necessitas consideranda ... XXI, 432 ff. Endlich im Abſchnitt über die Sakramente vgl. die Zahl der Sakramente (Taufe, Buße, Abendmahl); in der „Cat.“ ſteht poenitentia in der Mitte, in den „Loci“ beidemal an 3. Stelle; ferner die Definition: cerimonia in Evangelio instituta, cui addita est prom. Evangelii ... XXIII, 183 ff. mit XXI, 467 bzw. 469 ff.

2) In der Auslegung des Dekalogs: vgl. beim 1. Geb.: peccata contra

wenn sie aus einer Vorlesung Melanchthons stammen, die dieser zwischen 1535 und 1540 gehalten, und die der Herausgeber der „Catechesis“ nachgeschrieben und unter Melanchthons Namen hat ausgehen lassen.

Seltsam ist es, daß während der erste Teil der „Catechesis“, die Auslegung der zehn Gebote, viel ausführlicher ist, als die entsprechende Partie der „Loci“ von 1535 und selbst von 1543 — obgleich hier die Dekalogerklärung gegenüber 1535 auch bedeutend an Umfang gewonnen hat (1535: a. a. O. 388—406; 1543: 685—719) —, die übrigen Teile der „Catechesis“ gegenüber den betreffenden „Loci“-Abschnitten erheblich gekürzt sind. Beruhen die Kürzungen nicht einfach darauf, daß der Herausgeber hier nicht so ausführlich nachgeschrieben hat, so mag er hier ja dem Zweck seines Buches entsprechend eine Auswahl getroffen haben. Daß er die Dekalogerklärung so ausführlich wie möglich gab, begreift sich leicht, da es sich bei ihr ja um den

---

prim. praec. ... prim. gradus est Epicureorum ... sec. idolatrarum ... quart. Magicorum usw. = Antithesis ... aliquo modo discernere gradus peccator. contra hoc praec. discamus ... prim. est Epic. ... sec. eorum, qui idola colunt ... tertius Magorum usw., mehrfach abweichend, aber auch wieder zusammenstimmend (Corp. Ref. XXIII, 119 ff. mit XXI, 695 ff.); beim 2. Geb.: Hier in den „Loci“ auch 4 genera, wie 1535; Mel. hat zwischendurch die Zahl vermehrt, kehrt aber bei der Drucklegung 1543 zu der alten Zahl zurück (XXIII, 126 mit XXI, 698); beim 3. Geb.: Peccata contra sec. praec. ... invocare idola et sanctos, falsam doctrinam spargere, ... periruia ... execrationes ... = pugnant cum hoc mand. ... invocationes idolorum et mortuorum, falsa doctr., periur., execr. iniustae: ferner: Quae est comminatio addita huic praec. = Comminationes tristissimae ... (XXIII, 127 u. 129 mit XXI, 699); beim 7. Gebot: auch hier dominiorum distinctio (XXI, 709); beim 8. Gebot: veritas in omni vita ..., ac nominatim in iudiciis ... pactis = haec lex munit iudicia et pacta (XXIII, 171 mit XXI, 709); beim 9. u. 10. Gebot: ... ut agnoscamus nos non posse legi satisfacere, sed habere opus alia iusticia = haec moneri necesse est, ut conspici magn. gratiae et intelligi doctrina de iust. fidei possit (XXIII, 175 mit XXI, 710) u. a. m. Vgl. ferner: Quomodo amittitur gratia? dictum est in sanctis manere peccata, sed discrimen tenendum: XXIII, 182 mit: De discrimine peccatorum ... in renatis remanere peccata usw.: XXI, 780 ff. In den Sakramenten: XXIII, 183 ff. mit XXI, 847 ff.

erſten, gewiſſermaßen vornehmſten Katechismusſtoff handelte, um den Stoff, der, weil das Buch — nach kurzem Eingang — mit ihm beginnt, überhaupt der Anlaß zur Herausgabe der „Catechesis“ geworden war. Die größere Ausführlichkeit der Dekalogerklärung beſteht nicht eigentlich in der Erklärung ſelbſt; die Auslegung der einzelnen Gebote wird vielfach nicht viel eingehender gegeben, als in den „Loci“, es werden aber Exkurſe hinzugefügt, die Fragen aus dem praktiſchen Leben behandeln und an ihnen die Auslegung der Gebote illuſtrieren. Offenbar hat Melanchthon in ſeinen Vorleſungen ſolche Exkurſe gegeben, in die „Loci“-Ausgaben ſie aber nicht immer aufgenommen [1]).

Um der Einleitung willen: „Quid significat Catechesis?“, die in den „Loci“ keine Parallele hat, könnte man freilich auch auf den Gedanken kommen, daß Melanchthon vielleicht eine Vorleſung zum Zweck katechetiſcher Belehrung der Studenten gehalten, und daß dieſe dem Herausgeber geeignet erſchienen wäre, unter dem Titel „Catechesis“ veröffentlicht zu werden. Aber die „Catechesis“ iſt ein ziemlich willkürlich aus den „Loci“-Vorleſungen herausgeriſſener Abſchnitt; ja man kann vermuten, daß der Herausgeber die betreffenden Vorleſungen erſt von da an gehört hat, wo er mit ihrer Herausgabe beginnt, da man nicht recht einſieht, weshalb er nicht wenigſtens mit der Einleitung in die zehn Gebote oder nicht wenigſtens mit der Einleitung des Dekalogs (vgl. a. a. O. 388 bzw. 392 mit XXIII, 117) einſetzt, ſondern ganz

1) Als ſolche Exkurſe heben ſich heraus beim 2. Gebot: An liceat iurare Christianis? Debentne Magistratus punire periuria? beim 3. Gebot: Violaruntne Maccabaei Sabbatum pugnando? Quid sentiendum est de ordinationibus ecclesiasticis? De oblatione; De allegoria sabbati; beim 5. Gebot: Estne licita vindicta? Peccatne David, cum ait: Perfecto odio oderam eos? beim 7. Gebot: Licetne Christianis tenere proprium et esse divites? Quae sunt eleemosynae necessariae? Licetne Christianis uti contractibus? De reditibus; De usuris; Estne usura, reditus habere emptos in aliquo certo fundo fructificante? De eo, quod interest; estne usura, solvere id quod interest? De restitutione; An, quae tenentur praescriptione, iuste tenentur? An rapta in bellis sint retinenda? De reditibus ecclesiasticis; beim 8. Gebot: An omne mendacium est mortale peccatum? (Corp. Ref. XXIII, 129 ff.).

unvermittelt mit dem ersten Gebot anfängt. Ebenso abrupt beginnen nachher die Sakramente und ganz plötzlich wird Schluß gemacht (Corp. Ref. XXIII, 183 und 192). Der Abschnitt: „Quid significat Catechesis?“ ist also vom Herausgeber dem Vorlesungsausschnitt einfach vorangestellt; er muß ihn irgendwie als Melanchthonsches Eigentum erhalten haben, denn, wenn er das nicht wäre, hätte Melanchthon bei seiner Selbstausgabe der „Catechesis“ ihn wohl ausgemerzt [1]).

Diese Ausgabe von 1543 vermag nun aber in gewisser Weise noch ferner zu bestätigen, daß es sich bei der „Catechesis“ um einen Ausschnitt aus den „Loci“-Vorlesungen handelt. Vor allem hat Melanchthon an zwei Stellen gegenüber der Ausgabe von 1540 geändert: er hat der Auslegung des dritten Gebots einen speziell für die Jugend berechneten kurzen Abschnitt hinzugefügt und hat namentlich die Auslegung des vierten Gebots erweitert und umgestaltet. Auf den letzten Abschnitt kommt es hier an. Die Auslegung des vierten Gebots in der Schwäbisch-Haller Ausgabe zeigt auch die Berührungen mit dem betreffenden Abschnitt in den „Loci“ von 1535 [2]); die Melanchthonsche Umgestaltung hat aber mehrere charakteristische Beziehungen zu den „Loci“ von 1543: so ist es schon bezeichnend, daß Melanchthon die Überschrift: „Suntne cultus dei officia erga homines?“ umändert in die klarere: „Suntne opera secundae tabulae cultus dei?“, zu der in den „Loci“ von 1543 eine wörtliche Parallele als Ergebnis der entsprechenden Abhandlung sich findet (vgl. Corp. Ref. XXIII, 138 mit XXI, 703). Noch wichtiger aber ist ein anderes. Nicht mit wörtlichen Anklängen, aber in inhaltlicher Zusammenstimmung

---

1) Vgl. dafür, daß die Ausführungen Melanchthonsches Eigentum sind, auch Corp. Ref. XXV, 690. Es ist nicht unwichtig, das festzustellen, da die hier gegebene Ableitung von catechesis lange nachwirkt, vgl. Kawerau, Zwei älteste Katechismen, Halle a. S. 1890, S. 5, Anm. 2.

2) Neu I 2, 2. Abt. S. 31: in hoc genere prima virtus est obedientia ... oportet primum constitui ordinem, ut alii praesint, alii obtemperent ... apud philosophos iustitia univers. est prima virtus ... = Corp. Ref. XXI, 396: prima virtus est obedientia etiam apud philosophos ... primus gradus est imperium, ut alii praesint, alii pareant.

begegnen uns ganz eigentümliche Ausführungen der „Loci“ von 1543 — Erwägungen, daß beim vierten Gebot res und personae zu unterſcheiden ſeien, und daß die res allemal Gottes Werk und deshalb zu ehren ſeien, in den personae aber oftmals die Werke des Teufels ſich darſtellen — gerade in dem von Melanchthon geänderten Abſchnitt: ein Zeichen dafür, daß der Stoff der „Catechesis“ auch bei Melanchthon ſelbſt dem „Loci“-Stoff ſich einfügte (vgl. Corp. Ref. XXI, 704 mit XXIII, 142). Demgegenüber iſt es nur ein ſcheinbares Gegenmoment, daß in der Haller Ausgabe der „Catechesis“ und in den „Loci“ von 1543 faſt übereinſtimmend ſich ein Abſchnitt findet, in dem vom „Ehren“ ausgeführt wird, daß es dreierlei umfaſſe: agnitionem dei, quem statuas esse autorem humanae consociationis ...; obedientiam externam ...; ἐπιείκειαν (Corp. Ref. XXI, 703 vgl. mit Reu I 2, 2. Abt. S. 32), während die „Catechesis“ von 1543 nur zweierlei anführt: interiorem reverentiam et externam obedientiam (Corp. Ref. XXIII, 142). Dieſe Abweichung beweiſt vielmehr aufs neue, daß die Haller Ausgabe der „Catechesis“ auch in Einzelheiten in die Entwicklung der „Loci“-Vorleſungen hineingehört, während bei den beſonderen Ausführungen für die „Catechesis“ Melanchthon im einzelnen auch einmal andere Wege gegangen iſt[1]).

So kann die „Catechesis puerilis“ wohl als ein intereſſantes Zeugnis aus Melanchthons „Loci“-Vorleſungen[2]) gewertet werden — namentlich iſt es wertvoll, daß ſie uns die Dekalogexkurſe aufbehalten hat — aber ein Zeugnis für Melanchthons Betätigung für religiöſen Jugendunterricht iſt die „Catechesis“ nicht.

---

1) Übrigens finden ſich die betr. Gedanken auch in der „Cat.“, nur an anderer Stelle und in etwas anderer Wendung: Corp. Ref. XXIII, 144 ff.

2) Wenn die Loci-Vorleſungen auch ſpäter noch als Vorleſungen über den Römerbrief bezeichnet ſind, ſo könnten als die Vorleſungen, die der Herausgeber der „Cat.“ nachgeſchrieben hat, in Betracht kommen Vorl. in Jena im Jahre 1536 oder im Sept. 1539; Mylius, Chronologia, Gorlicii 1582; Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praec. Germ., Berlin 1889, S. 560 f. Im Mai 1542 wird eine Vorleſung über die Loci aber als ſolche bezeichnet: Kolde, Anal. Luth., Gotha 1892, S. 380.

Doch hat sie dem Religionsunterricht in den Lateinschulen Jahrzehnte hindurch gedient [1]), hat eine Übersetzung ins Deutsche durch Kaspar Brusch und eine Bearbeitung durch Alexander Alesius erfahren, der ihren Stoff durch Vaterunser und Credo ergänzte, und dessen Buch dann wieder durch Stephan Agricola verdeutscht wurde [2]), und hat keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung der Katechismusauslegung ausgeübt. Ihre wertvollsten Fingerzeige bei der Auslegung der zehn Gebote sind freilich wohl kaum oder nur in sehr geringem Maße fruchtbar gemacht worden: daß sie nämlich gewissermaßen christozentrisch verfährt und bei jedem Gebot betont, daß es ohne Christus nicht könne erfüllt werden (non potest fieri lex nisi agnito Christo: Corp. Ref. XXIII, 119 vgl. 126, 158, 162 usw., vgl. XXI, 393, 398 u. ö.); mehr haben schon die in den Exkursen behandelten Fragen in den Auslegungen des ersten Hauptstückes ihren Platz sich erobert — so wird der Eid bald beim zweiten Gebot ein festes Lehrstück —; und die von dem Herausgeber den zehn Geboten gewissermaßen mehr zufällig hinzugefügten Stücke sind nicht ohne Einfluß geblieben auf die Gestaltung des Katechismusstoffs. Es ist gewiß mit auf die „Catechesis" zurückzuführen, daß in den Katechismusauslegungen bald der Unterschied von Gesetz und Evangelium, der Gebrauch des Gesetzes, die Rechtfertigung u. dgl. uns begegnen. So haben diese Fragen im Torgauer Katechismus von 1594 schon eine feste Stelle bekommen (vgl. Reu I 2, 2. Abt. S. 658, 22ff.; 661, 39 ff.; 662, 34 ff.).

Nicht weniger freilich hat hier ein Buch Melanchthons gewirkt, das auch ohne seine Absicht dem Jugendunterricht, wenn auch nur für die Oberklassen der Lateinschulen, nutzbar gemacht worden ist: sein „Examen Ordinandorum", zunächst für Studenten bzw. Kandidaten des Predigtamts als Repetitorium fürs Examen geschrieben. Es ist ganz begreiflich, daß man den Mängeln der „Catechesis" sich bald nicht mehr verschließen konnte, und so

1) Reu I 2, 1. Abt. S. 17 zählt, abgesehen von der Schwäb. Haller Ausgabe und ihren Nachdrucken, 16 Drucke aus den Jahren 1543—1563 auf.

2) Brusch' Übersetzung erschien schon Ende 1543, Alesius' Bearbeitung 1550, Agricolas Übersetzung 1551 (Reu a. a. O. S. 17ff. 249).

griff man, um doch auch für den Religionsunterricht ein Buch Melanchthons zu haben, dessen Bücher sonst den Unterricht beherrschten, auf sein „Examen Ordinandorum“. Es sind die „Loci“ im kleinen, die wir in ihm wiederfinden. Und im Grunde ist die weitere Katechismusgeschichte eine Ineinanderarbeitung der fünf (oder sechs) Hauptstücke und der „Loci“. So hat Melanchthon, der sich nicht durchsetzt, wo er dem Jugendunterricht zu dienen die Absicht hatte, durch Bücher, die er gar nicht für den Jugendunterricht bestimmt, zunächst ohne seine Absicht weit reichenden Einfluß ausgeübt [1]).

III.

Aber inzwischen waren die durch jene Bücher angebahnten Anschauungen über Stoff und Aufgabe des religiösen Jugendunterrichts bis zum gewissen Grade auch Melanchthons Anschauungen geworden.

Daß wir darüber Gewißheit haben, verdanken wir den Verhandlungen über Katechismus und Konfirmation, zu denen die Ausarbeitung der sogenannten sächsischen Interimsagende durch Georg von Anhalt unter mehrfacher Beihilfe Melanchthons Veranlassung gab.

Bei der vorberatenden Zusammenkunft in Celle am 19. November 1548 war beschlossen worden, daß unter anderen Gebräuchen auch die Firmelung sollte geduldet werden; es war dabei aber, „dieweil die Firmelung in den Pontifical nichts reines, zudem auch nur ein schlecht bloßes unnützes Spectakel, den Räten eine besondre Forma überantwort worden, daß nämlich die Confirmatio mit vorhergehender Verhöre in allen Artikeln christlicher Lehre und mit offentlicher klarer Bekenntnis des Glaubens und Zusage, im wahren Glauben und wahrer Anrufung Gottes zu bleiben, und mit heylichem Gebet dabei, ernstlich und ehrlich gehalten würde. ... Und ist deshalb allen Hausvätern zu gebieten,

1) Nicht berücksichtigt habe ich die „Enarratio Symb. Niceni“ von 1505 (Corp. Ref. XXIII, 193 ff.) und die „Explicatio Symb. Nic.“ von 1561 (a. a. O. 347 ff.), da sie weder für Jugendunterricht bestimmt, noch in ihm gebraucht worden sind.

ihre Kinder fleißig zum Catechismo zu treiben, und diejenigen, so das vierzehnte Jahr erreicht, zu dem Pfarrner zu führen, der ihnen einen Sonntag oder einen andern Tag bestimmen soll, daran er öffentlich vor dem Altar ein Kind oder mehr verhören wolle ... das soll dan stehen und erstlich selbs nach einander das Symbolum apostolicum, Decalogum und orationem dominicam recitiren. Hernach soll der Pastor ... fragen die Lehre des Catechismi: von den dreien Personen in der Gottheit; von beiden Naturen in Christo; was Unterschied sey zwischen christlicher Anrufung und heidnischer; was Unterschied sey zwischen Gesetz und Evangelio; was Sünde sey, und Strafen der Sünde; wie man Vergebung der Sünden erlange, und wie man vor Gott gerecht sey; welche Werke wir zu thun schuldig sind; welche Sünde die Gnade ausstoßen. Item, was der Taufe Kraft sey. Item, was man reiche im Sacrament des Leibs und Bluts Christi, und wozu diese Nießung geschehen solle, und wie sie mit Glauben geschehen solle. Item, was die christliche Kirche sey. Von diesen Stücken soll ein jedes Kind von seinen Ältern oder Schulmeistern unterrichtet seyn" (Corp. Ref. VII, 199 f.).

Auf diese „besondere Forma" nimmt Georg von Anhalt offenbar Bezug, wenn er unter seine an Melanchthon gerichteten Bitten um Beihilfe bei dem ihm übertragenen Werk auch die aufnimmt: „Nachdem auch in der Confirmation vermeldt, auff was artikel die knaben, so man confirmiren sol, zu befragen, So wolle Dns. Philippus vnbeschwert sein dieselben artickel in ein kurtze Summa zu uerfassen, damit, wen die kindt den kleinen Catechismum gelernet, dieselben auch ferner auff eine form auffs leichst vnd einfeltigst von den pastoribus jnen furgehalten vnd sie die lernen mogen" (Ges. Archiv in Zerbst, V 209 b 9, Bl. 13—16; vgl. Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen, Leipzig 1899, S. 101).

Melanchthon sollte also ein über den kleinen Katechismus (ob Luthers?) [1]) hinausführendes Konfirmandenbüchlein verfassen, das

1) Das liegt zunächst ohne weiteres nahe und scheint sich zu bestätigen aus den Entwürfen für ein Katechismusverhör, die unter den die Interims-

einen Unterricht über die in Celle vorgeſehenen Lehrpunkte darbieten ſollte. Dieſe „kurtze Summa“ hat Melanchthon zu ſchreiben begonnen, aber wohl nicht vollendet.

Unter den handſchriftlichen Schätzen der Univerſitätsbibliothek in Jena befindet ſich ein „Catechismus“ Melanchthons in deutſcher und lateiniſcher Faſſung (deutſch: Cod. Bos. o 17 C S. 167[a]—182[b] vgl. Weim. Ausg. 40[I] S. 10; lat.: Cod. Bos. q 24q S. 333[b]—340[b]). Er behandelt (ich ſtelle die deutſchen und lateiniſchen Überſchriften nebeneinander) folgende Punkte:

1. Was iſt Gott?	1. Quid est Deus?
2. Sind auch mehr Götter, denn einer?	2. Utrum plures dii sunt, quam unus?
3. Wie ſoll man die göttlichen Perſonen unterſcheiden?	3. Quomodo personae divinitatis distinguendae sunt?
4. Warum muß man glauben drei Perſonen und nicht mehr und nicht weniger?	4. Quare credendum est...?
5. Warum iſt Gottes Sohn genennet des ewigen Vaters Wort und Ebenbild?	5. Quare filius Dei vocatur aeterni patris verbum et imago?
6. Von zwo Naturen im Sohn Gottes Jeſu Chriſto aus der Jungfrau Maria geboren.	6. De duabus naturis in filio dei Jhesu Christo ex una nato.
7. Vom Unterſchied zwiſchen chriſtlicher Anrufung Gottes und aller anderen Anrufung, heidniſcher und türkiſcher.	7. De discrimine christianae invocationis.
8. Von der Schöpfung.	8. De Creatione.
9. Von Erhaltung der erſchaffenen Weſen.	9. De Conservatione creaturarum.
10. Von Schaffung der erſten Menſchen Adam und Eva.	10. De creatione primorum hominum Adam et Heva.

agende betreffenden Akten ſich finden, und die das Lutherſche „Enchiridion“ verwerten. Doch vgl. unten.

11. Was ist das Ebenbild Gottes im Menschen.	11. Quid est imago Dei in homine.
12. Von den fürnemen Krefften menschlicher Natur.	12. De proprijs potentiis humanae naturae.

Davor steht folgende Einleitung: „Gott hat den Menschen darumb geschaffen, das auff erden ein vernunfftige Creatur sein solt, in welcher Gottes erkentnis leuchtet, vnd welchen Gott seine grosse gaben, weisheit, gutigkeit, gerechtigkeit, reinigkeit mitteilet. Denn Gott wil seine gutigkeit nicht allein fur sich haben, Sondern wil sie andern mitteilen. Vnd hat darumb die Engel vnd Menschen zu ewigem Leben geschaffen, vnd hat den Menschen nach dem fall widerumb aus grosser barmhertzigkeit angenomen vnd sich mit offentlichen klaren wunderzeichen geoffenbaret, das man gewislich wüste, wer Gott sey, Vnd hat vns sein wort geben, sein gesetz vnd gnedige verheissung, das wir in darin lernen kennen vnd anruffen, Das er also vns widerumb ewiges Leben gebe vnd vns darin in ewigkeit seine gaben, weisheit, gutigkeit, gerechtigkeit vnd ewigkeit mitteile, vnd wir in preisen vnd im dancken."

Wir werden nicht zu zweifeln brauchen, daß wir in dem „Catechismus" [1]) den Anfang der „kurtzen Summa" vor uns haben. Das Stück steht in dem betreffenden Handschriftenbande unter Stücken aus den verschiedensten Jahren, auch unter solchen aus dem Jahre 1549, so daß es deshalb aus der in Frage stehenden Zeit stammen kann. Beweisend aber für die Identität ist die Übereinstimmung der in Celle in Aussicht genommenen Artikel mit den Überschriften des „Catechismus": die Überschriften 1—4 entsprechen den ersten, die Überschriften 5 und 6 dem zweiten Punkt, die Überschriften 8—10 und 11 und 12 begreifen sich leicht als Übergang zur Lehre vom Gesetz und von der Sünde; die Übereinstimmung der 7. Überschrift mit dem 3. Lehrpunkt hat aber etwas Zwingendes. Wir können aus dem ausgeführten

1) In der Inhaltsangabe des Sammelbandes, in dem die deutsche Fassung steht, bekommt der Katechismus den Titel: „Catechismus deutsch Philipp Melanchthons pro suis." Die Benennung hat keinen großen Wert, weil sie aus späterer Zeit stammt. Sie besagt wohl nur, daß Mel. den Kat. für die geschrieben, die seines Sinnes waren.

Stück ſchließen, wie umfangreich die ganze „kurtze Forma“ geworden wäre (die Ausführung der 12 Überſchriften nimmt in der Abſchrift über 6 Folioſeiten ein), und was alſo von den Konfirmanden gefordert werden ſollte. Nur ein geringes Bruchſtück des ganzen iſt es, das Melanchthon geſchrieben hat. Denn daß er noch mehr geſchrieben, und nur der Abſchreiber nicht mehr uns aufbehalten hat, iſt nicht anzunehmen, zumal auch die deutſche und lateiniſche Faſſung gleich weit reichen. Es erklärt ſich auch leicht, weshalb Melanchthon die Arbeit nicht zu Ende geführt hat. Als die Interims-Agende nicht zur Einführung gelangte, war auch die „kurtze Summa“ damit unnötig geworden. Dazu hatte an allen durch das Interim hervorgerufenen Unternehmungen Melanchthon nur höchſt ungern ſich beteiligt; und ſollte er nicht auch die Empfindung gehabt haben, daß ſein Entwurf — denn ſo müſſen wir die vorliegende Ausarbeitung wohl zunächſt bezeichnen — dem in Ausſicht genommenen Zweck nicht recht entſprach, ſondern zu umfangreich und zu gelehrt wurde? ſo mag er mit einer gewiſſen Erleichterung die Arbeit vor der Hand aufgegeben haben.

Zurückgegriffen aber hat Melanchthon auf ſein Fragment, als er 1552 zuerſt für die „Kirchenordnung: Wie es mit Chriſtlicher Lere, reichung der Sacrament, Ordination der Diener des Euangelij. . . . Im Hertzogthumb zu Meckelnburg ꝛc. gehalten wird“, ſein Ordinanden-Examen (Corp. Ref. XXIII, XXXV ff.) verfaßte. Die Einleitung des Examens berührt ſich mit der oben abgedruckten Einleitung ſo eng, daß das ohne direkte Anlehnung nach einigen Jahren kaum erklärlich iſt. Die Artikel der „kurtzen Summa“ bzw. des Celler Gutachtens begegnen uns dann auch im ganzen als die im „Examen“ behandelten Artikel, nur ſind ſie mehrfach umgeſtellt; und ihre Ausführung iſt dem veränderten Zweck entſprechend eine neue [1]).

Als man aber ſpäter „Der Ordinanden Examen“ in der la-

1) Es verbietet ſich alſo den Katechismus etwa als Entwurf des Ordinanden-Examens zu erklären. Auch deutet der Titel „Catechismus“, den ſowohl die deutſche, wie die lateiniſche Faſſung tragen, ja in andere Richtung.

teinischen Übersetzung für den Religionsunterricht in Gebrauch nahm (s. oben) [1]), und als es mit die Veranlassung wurde, daß seine Lehrpunkte in die Katechismen übergingen und unter ihrem Eindringen der Katechismus sich mehr und mehr zur Dogmatik gestaltete, da war auf Umwegen ungefähr das erreicht, was Melanchthon 1548 beabsichtigt hatte. Denn wenn er auch bei der Ausführung in der Praxis vielleicht noch gekürzt und vereinfacht hätte, die Artikel und Lehrpunkte hatte er doch mit vorgesehn, und das Celler Gutachten wird vor allem auf seine Vorschläge zurückgehen. Freilich war das ein wesentlicher Unterschied gegenüber Melanchthons Absicht, daß vielfach der religiösen Unterweisung überhaupt und von Anfang an gleich mit zugewiesen wurde, was er einer höheren Stufe (den Konfirmanden) hatte vorbehalten wollen [2]).

Wie wichtig ihm diese Stufenfolge war, beweist vielleicht ein Katechismus Melanchthons, der zu dieser Interimszeit im Druck erscheint: „Die Zehen Gebot: Der Glaube: Das Vater Vnser mit kurtzer Erklärung Philippi Melanch. 1549. Gedruckt zu Wittenberg durch Georgen Rhawen Erben." (Reu I 2, 1. Abt. S. 19 f.; 2. Abt. S. 678 ff.), der einzige Katechismus Melanchthons, der ganz diesen Namen verdient.

Seiner ganzen Art nach gehört er zu den katechetischen Arbeiten Melanchthons aus der ersten Periode. Die Erklärung der zehn Gebote und des Vaterunsers sind auch den oben erwähnten kurzen Auslegungen der zehn Gebote und des Vaterunsers nahe verwandt. Man könnte versucht sein anzunehmen, es sei nur ein früherer Druck des Buches nicht bekannt geworden, wenn nicht eine Stelle in einem Briefe Melanchthons vom 10. Juni 1549 an Georg von Anhalt ein anderes nahe legte. Melanchthon schreibt: Mitto V. C. initium Catechismi, ut scripsi meae filio-

1) Reu I 2, 1. Abt. weist S. 60 u. 66 Benutzung in Eisenach, S. 133 in der Fürstenschule zu Meißen, S. 138 in Chemnitz usw. nach. Vgl. das Register.

2) Das Fragment des Entwurfs des Melanchthonschen Konfirmandenbüchleins wird in dem demnächst erscheinenden Bande der „Suppl. Melanchth." veröffentlicht werden.

lae. Sunt responsiones breves, et fortassis pueritiae convenientes. Sed in locis scribam explicationem longiorem (Corp. Ref. VII, 416 f.). Offenbar nimmt der Brief Bezug auf den oben erwähnten Melanchthon erteilten Auftrag. Bei der Gegenüberstellung des Catechismus und der Loci sind die letzteren offenbar das Konfirmandenbüchlein, die „kurtze Summa", die eine ausführlichere Auslegung enthalten soll. Dann aber bietet Melanchthon für den ersten Unterricht offenbar auch eine eigene Arbeit dar, und die Beschreibung: „responsiones breves, fortassis pueritiae convenientes" paßt auf unser Buch. „Initium Catechismi" bedeutete dann etwa Anfangskatechismus; nicht nur der Titel des Entwurfs, sondern auch das Celler Gutachten bezeichnete ja die „kurtze Summa" auch als Katechismus.

Wir erfahren dann über die Entstehung dieses Anfangskatechismus, daß er schon vor einigen Jahren geschrieben ist; denn die filiola kann nur Magdalene Melanchthon sein [1]), die, am 19. Juli 1531 geboren, am 2. Juni 1550 sich mit D. Kaspar Peucer verheiratete. Ihr mag Melanchthon um 1540, als sie etwa neun Jahre alt war, unter Anlehnung an die früher geschriebenen kurzen Auslegungen den Katechismus zusammengestellt haben.

Von hier aus muß es zweifelhaft sein, ob Georg von Anhalt, wie man zunächst unwillkürlich annimmt, mit dem kleinen Katechismus wirklich Luthers Enchiridion und nicht vielmehr ganz allgemein den Anfangsunterricht in den hergebrachten Hauptstücken gemeint hat. Das Celler Gutachten spricht ganz allgemein von Katechismus und nennt ausdrücklich nur Glauben, zehn Gebote und Vaterunser, während bezeichnenderweise die Sakramente unter den für die Konfirmanden aufbehaltenen Lehrpunkten erscheinen. Die Sache würde ziemlich klar liegen, wenn nicht unter den Entwürfen für die Interimsagende sich Luthers „Enchiridion", für das kirchliche Katechismusverhör bearbeitet und zusammengestellt,

1) Hätte er den Kat. schon für seine ältere Tochter Anna, geb. 24. Aug. 1522, zusammengestellt, so hätte die jüngere ihn wohl wieder benutzt, und Mel. hätte dann den Plural filiolis geschrieben. Dazu kommt, daß, als Mel. den Brief schrieb, Anna schon tot war: gest. 26. Febr. 1547.

befände. Darnach kann es fast aussehen, als habe Georg das „Enchiridion“ vorgesehen, und Melanchthon hätte statt dessen seinen Katechismus in Vorschlag gebracht; vielleicht daß das 4. und 5. Hauptstück im „Enchiridion“ ihm für den ersten Unterricht zu schwierig erschienen wäre. Mit der „kurtzen Summa“ fiel jedenfalls ohne weiteres auch der Katechismus. Georg Rhaws Erben, die 1543 und 1548 auch die kurzen Auslegungen aus den zwanziger Jahren noch wieder auflegten (Reu I 2, 1. Abt., S. 19), mögen ihn gedruckt haben, weil er ihnen irgendwie in die Hände gekommen ist, ohne daß wir aus der Drucklegung Schlüsse zu ziehen brauchen. Eine Geschichte hat er jedenfalls nicht mehr gehabt; aus dem Jahre 1552 ist noch ein Druck bekannt, der einzige aufbehaltene Originaldruck, wie es scheint, und gerettet nur in einem Exemplar, das das britische Museum besitzt. Die Originalausgabe von 1549 ist verschollen. Langemack (Hist. cat., 2. Teil, Greifswald und Stralsund 1733, S. 496 ff.) hat uns einen Abdruck aufbewahrt, der die Möglichkeit gewährt, die Drucke von 1549 und 1552 als Ausgaben eines Buches festzustellen [1]).

So haftet den Bemühungen Melanchthons um religiösen Jugendunterricht etwas Tragisches an. Die Hilfsmittel, die er in jugendlicher Begeisterung darzubieten sich bestrebt, kommen, von Luthers Arbeiten überflügelt, gar nicht zur Ausführung oder bleiben gänzlich unbeachtet. Erkennbaren Erfolg hat er zunächst nur mit seinem „Enchiridion elementorum puerilium“ gehabt; für die Gemeinde aber auch nur, weil ein anderer es ins Deutsche übersetzt und für den Volksgebrauch dargeboten hat. Das „Handbüchlein“ hat weithin Anklang und auch Nachahmung gefunden. Als Melanchthon dann selbst sich anschickt, dem Volk und seiner Jugend zu dienen, setzt er sich nicht durch. Denn wenn auch in der späteren Reformationszeit noch manche Hilfsbücher für biblischen Unterricht auftauchen, sie haben mit Melanchthons „Sprüchen“ und den in ihnen liegenden Prinzipien nichts zu tun. Meist

1) Der Veröffentlichung im nächsten Bande der „Suppl. Mel.“ wird der Originaldruck von 1552, der in London photographiert worden ist, zu Grunde gelegt werden.

folgen ſie dem Kirchenjahr und ſuchen den Gottesdienſt mit ſeinen Darbietungen der Jugend mehr verſtändlich zu machen — ſo Trotzendorfs „Roſarium“, Veit Dietrichs Summarien, Lukas Loſſius' und das Joachimsthaler Spruchbuch —, oder ſie ſind ſchon auf dem Wege, die Bibel als eine Beweisſammlung für die Katechismuswahrheiten zu benutzen, wie ſchon Starckes Spruchbüchlein für Mülhauſen von 1577 und deutlich Joſua Opitz' Kinderbibel von 1583, die es „für eine Notturft erachtet, daß Luthers Katechismus mit klaren Sprüchen heiliger Schrift fein kurtz und rund bekrefftiget würde“ (Reu II, S. 394 ff., 452 ff., 490 ff., 511 ff.; ferner: 543 ff., 551 ff.). Aber, was offenbar Melanchthon vorſchwebte, der den religiöſen Jugendunterricht zum Lebensunterricht zu geſtalten beſtrebt war, indem er Sprüche ſammelte, in denen das ganze chriſtliche Leben gefaßt wäre, das beſtimmt dieſe Spruchbücher nicht. Und in ſeinem Alter hat Melanchthon vielleicht noch einen ähnlichen Mißerfolg erlebt, wenn er etwa in der Erkenntnis, daß gleich von vornherein der Jugend zu viel zugemutet würde, beim Anfangsunterricht zu größerer Einfachheit zurückrufen wollte und damit nicht durchdrang.

Dafür iſt ſeine Dogmatik, und zwar auf deutlich erkennbarem Wege, durch die „Catechesis“ und das „Examen Ordinandorum“, in den religiöſen Jugendunterricht eingedrungen. Und vielleicht iſt es das Tragiſcheſte, daß er dieſer Dogmatiſierung des Unterrichts, die ſeinen anfänglichen Prinzipien direkt entgegengeſetzt iſt, nachher — wenigſtens für die Oberſtufe — zugeſtimmt hat in dem Beſtreben, aus allen Konfirmanden kleine Dogmatiker zu machen. Aber, ob wir auch heute mehr geneigt ſein mögen zu wünſchen, daß Beſtrebungen Melanchthons, wie er ſie in ſeiner erſten Periode verfolgte, ſich möchten durchgeſetzt haben, hat nicht doch der dogmatiſche Katechismus ſeine Zeit und ſeine Aufgabe gehabt? Wie das Geſetz das heilige Volk bewahrt hat in Babylon, ſo hat er in ſchwerer Zeit mit gedient, evangeliſches Weſen zu erhalten. Melanchthon aber hat er auch auf dem Gebiete religiöſen Jugendunterrichts den Namen gerettet: Praeceptor Germaniae.

2.

Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527.

Von

D. Otto Ritschl, Professor in Bonn.

In meiner Abhandlung über den doppelten Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburgischen Konfession [1]) hatte ich in Aussicht gestellt, die ältere Geschichte der Rechtfertigungslehre Melanchthons in meiner Dogmengeschichte des Protestantismus zu behandeln, und mich zunächst auf die Mitteilung einiger charakteristischer Zitate aus Melanchthons früheren Büchern beschränkt. In dem jüngst erschienenen Band II, 1 meines eben genannten Werkes habe ich dann doch, um Raum zu sparen, davon Abstand genommen, auf dieses Thema genauer einzugehen, und die Entwickelung von Melanchthons Begriff von der Rechtfertigung nur in kurzen Zügen skizziert. Zugleich damit habe ich darauf verzichten müssen, einige Ansichten, die ich dort ausgesprochen habe, vollständig zu beweisen, und mir vorbehalten, noch in einem besonderen Artikel auf die ganze Sache zurückzukommen. Auf den folgenden Seiten soll dieses Versprechen eingelöst werden.

1. Zunächst bedarf es einiger Worte über die ältesten theologischen Arbeiten Melanchthons, denen seine ursprüngliche Ansicht über die Rechtfertigung zu entnehmen sein wird. An erster Stelle handelt es sich da um die Thesen, die er für seine Promotion zum Bakkalaureus der Theologie aufgestellt hat [2]). Ich halte es

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1910. S. 113.

2) Zuerst herausgegeben von Karl und Wilhelm Krafft in den Briefen und Dokumenten aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert. Elberfeld 1875. S. 6. Genauer wiedergegeben in Th. Koldes Ausgabe der Loci communes in ihrer Urgestalt. 2. Aufl. 1890. S. 260 ff.

jedoch nicht für wahrscheinlich, daß die sämtlichen 20 Sätze, in denen man bisher gemeint hat Melanchthons Bakkalaureatsthesen wiedererkennen zu können, von ihm bereits im September 1519 verfaßt worden sind. Vielmehr scheinen mir in ihnen zwei Thesenreihen (Nr. 1—11 und Nr. 12—20) vorzuliegen, in denen von verschiedenen Ausgangspunkten aus verschiedene Gedankengänge entwickelt werden. Die der zweiten Reihe angehörigen Thesen 16—18 hat nun Melanchthon selbst (C. R. 1, 138) ausdrücklich als von ihm vertretene Sätze zitiert und auch noch gegen nachträglichen Widerspruch aufrechterhalten. Deshalb halte auch ich es für berechtigt, den Thesenkomplex, dem sie angehören, mit seiner Promotion zum Bakkalaureus in Zusammenhang zu bringen und demgemäß auf den September 1519 zu datieren [1]). Dagegen kann Melanchthon damals nicht auch schon die 7. und 8. These vertreten haben. Denn hier wird der Unterschied von metus servilis und filialis behandelt, während Melanchthon noch in den Loci von 1521 (C. R. 21, 154) über diese Frage vielmehr sehr

1) In der 13. These macht das Wort eicotibus Schwierigkeiten. Kawerau (in W. Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. 3. 1894. S. 18, Anm. 2) meint allerdings unter Verweisung auf C. R. 13, 617 s das sine eicotibus einem ἄνευ εἰκότων gleichsetzen zu sollen. Doch sehe ich nicht recht, wie durch diese an sich immerhin mögliche Annahme das Verständnis dessen, was Melanchthon in These 12—15 ausführt, gefördert wird. Mir scheint eicotibus vielmehr nur ein Schreibfehler statt eiconibus zu sein. Eicones aber ist dasselbe, was Melanchthon später (C. R. 13, 143) simulacra oder (C. R. 13, 145) imagines rei seu ideae nannte und als actus intelligendi bestimmte. Im Gegensatze nun zu solchen Bildern, sowie sie der erkennende Geist durch die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung von den empirischen Dingen hat, steht das obiectum credibile, von dem es in These 14 heißt, der Wille werde zu ihm durch die Liebe hingerissen und könne nun auch dem Intellekt die Zustimmung dazu befehlen, während er nach These 13 im allgemeinen nur mit Hilfe der eicones im stande ist, den Intellekt zur Zustimmung zu irgendeiner propositio (Th. 12) zu nötigen. So wird in These 12—15 der prinzipielle Unterschied zwischen ratio aut experientia und fides seu sapientia psychologisch ermittelt und begründet. Die ferneren Thesen ergeben sich hieraus und bilden so einen geschlossenen Zusammenhang, ohne zu dessen Vollständigkeit erst noch der voranstehenden Thesenreihe, die es mit ganz anderen Fragen zu tun hat, zu bedürfen.

von oben herab erklärte: Non est operae pretium disputare, sitne hic timor servilis, an, ut vocant, filialis. Permittamus hoc genus disceptationis otiosis ingeniis. Ferner war Melanchthon, wie sich aus seinen Ansichten in den Annotationen zu dem Matthäusevangelium ergibt, 1519 noch gar nicht soweit, um bereits für die 10. These selbständig einstehen zu können: Omnis justitia nostra est gratuita Dei imputatio. Da nun jene 20 Thesen nur in handschriftlicher Überlieferung auf uns gekommen sind, ist es sehr wohl möglich, daß in ihnen zwei verschiedene und vielleicht auch verschiedener Zeit angehörige Thesenreihen irgendwie zufällig miteinander verbunden worden sind. Doch ließe sich auch die Vermutung vertreten, daß gemäß der später gerade von Melanchthon besonders gern geübten Sitte einer seiner Gönner, also vielleicht Luther selbst, die erste Thesenreihe verfaßt und ihm für seine Promotion zur Verfügung gestellt, daß aber Melanchthon sich nicht damit begnügt und in der zweiten Thesenreihe noch einige von ihm selbst herrührende Sätze hinzugefügt hätte. Wie dem aber auch sein möge, die Thesen 1—11 können aus den angegebenen Gründen nicht als eine aus dem Jahre 1519 stammende Leistung Melanchthons anerkannt werden. So aber scheidet insbesondere die 10. These aus der Darstellung der Entwicklungsgeschichte von Melanchthons Rechtfertigungslehre als ein Zeugnis für deren Stand in jenem Jahre aus.

Auf die Bakkalaureatsthesen folgen zunächst wohl die Annotationes in evangelium Matthaei, die allerdings erst 1523 von fremder Hand veröffentlicht worden sind. Doch hat Melanchthon bereits im Winter 1519/20 das Matthäusevangelium in einer akademischen Vorlesung ausgelegt und, so viel wir wissen, diese Vorlesung inzwischen nicht wiederholt. Damals nun hatte er anfangs selbst eine Veröffentlichung dieser Auslegungen in Aussicht genommen (C. R. 1, 128), bald jedoch darauf verzichtet, da seine Ausführungen nicht ergiebig genug seien (C. R. 1, 158). In dem den Annotationen zu Matthäus vorangeschickten Vorwort an den Leser aber heißt es: olim eo [sc. Melanchthone] dictante sacrorum studiosa cohors calamis excepit. So bezeugt es der Herausgeber der Annotationen selbst, daß diese eine Nachschrift

aus früherer Zeit, d. h. also wohl aus dem Winter 1519/20, wiedergeben.

In den Januar 1520 fällt dann die Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam [1]). Dagegen kann man darüber streiten, zu welcher Zeit Melanchthon seine Theologica institutio (C. R. 21, 49—60) und seine Rerum theologicarum capita seu loci (C. R. 21, 11—48) verfaßt hat. So ist neuerdings im Widerspruch zu Bindseil und Kolde Otto Clemen dafür eingetreten [2]), daß Melanchthon unter der Lucubratiuncula, von der er C. R. 21, 81 redet, nicht, wie jene gemeint haben, die Capita seu loci, sondern die Institutio verstanden habe. Ist das richtig, so müßte diese dem Jahre 1520 angehören, also aus Melanchthons damals gehaltener zweiter Vorlesung über den Römerbrief hervorgegangen sein. Aber in der Institutio stellt sich jedenfalls ein früheres Stadium der Theologie Melanchthons als in den Capita seu loci dar. In jener nämlich erklärt er (C. R. 21, 53) in voller Übereinstimmung mit den Ansichten in seinen Annotationen zu Matthäus (fol. 2v): Gratia, quam et spiritum vocat Paulus, est spiritus, quo illustramur, purgamur, impellimur ad bona. In den Capita seu loci (C. R. 21, 35s) dagegen lehnt er diese Auffassung der Gnade als eine thomistische Einbildung ab und versteht von nun an dauernd, ganz wie Luther, unter gratia vielmehr nur Gottes favor und insofern eben nicht mehr eine qualitas in anima. So aber legt sich die Vermutung nahe, daß die Institutio aus Melanchthons erster Vorlesung über den Römerbrief im Sommer 1519 hervorgegangen ist. Und doch kann sie nicht wohl eine Nachschrift des damals von ihm seinen Zuhörern in die Feder diktierten Textes [3]) sein, da sie in seiner eigenen Handschrift überliefert ist [4]). Immerhin ist es mir am wahrscheinlichsten, daß sie derselben Zeit angehört, wofür eben jene thomistische Ansicht von der Gnade spricht. Dann freilich wäre sie auch nicht für identisch

1) Abgedruckt bei Kolde a. a. O. S. 262ff.

2) In der Einleitung zu den Supplementa Melanchthoniana I, 1. 1910. S. XIII ff.

3) C. R. 1, 128: Dictavi ex tempore multa.

4) Vgl. C. R. 21, 5ss.

mit der Lucubratiuncula anzuſehen, von der Melanchthon 1521 ſchreibt, ſie ſei im Jahre zuvor entſtanden und gleich auch von fremder Hand veröffentlicht worden. Aber andererſeits brauchten mit der Lucubratiuncula auch nicht gerade jene Capita seu loci gemeint zu ſein, auf deren formlos fragmentariſche Faſſung allerdings nicht zutrifft, was Melanchthon über die methodica ratio ſeiner Lucubratiuncula ſagt. So aber bleibt es allerdings zweifelhaft, ob dieſe überhaupt noch vorhanden iſt. Doch wie immer auch alle dieſe literariſchen Fragen zu löſen ſein mögen, die in der Institutio vorgetragenen theologiſchen Anſichten ſind noch ſo unfertig, daß ich in ihnen nur Zeugniſſe für die allererſte Beſchäftigung Melanchthons mit dem Römerbrief erkennen kann. Dagegen ſtehen die Capita seu loci inhaltlich den Loci von 1521 bereits viel näher. Zeigt ſich ſo aber in ihnen ein Fortſchritt gegenüber den Ausführungen in der Institutio, ſo wird man mit der Annahme kaum fehlgreifen, daß Melanchthon ſie, während er zum zweiten Male über den Römerbrief las, alſo im Jahre 1520, verfaßt hat.

2. In der Institutio nun erklärt Melanchthon Chriſtus für den Urheber unſerer Gerechtigkeit, ſofern er propter justificationem nostram geſtorben ſei. Gott nämlich hat ihn auf die Erde geſandt, damit er durch ſeinen Tod einerſeits für unſere Sünden genugtue und andererſeits den spiritus justificans verdiene. Gerecht aber macht der Geiſt, indem er die menſchlichen Affekte erneuert und den innerſten Hang zur Sünde umwandelt. Wer nun glaubt, daß Chriſtus der Urheber unſerer Gerechtigkeit ſei, deſſen Sünden werden aufgehoben und ihm wird der Geiſt der Gerechtigkeit gegeben [1]). Auch die pauliniſche Formel: ex fide justificari nos, verſteht Melanchthon ebenſo. Kein Werk nämlich, ſagt [2]) er, ſei ſo gut oder glänzend, daß es die angeborenen Affekte verändern könnte. Glauben wir jedoch an Chriſtus als den Urheber unſerer Gerechtigkeit und rufen ſeinen Namen an, ſo reicht er uns nach und nach die neuen Affekte dar, indem der Glaube zu jener Anrufung treibt. Dieſe aber erlangt Gottes

1) C. R. 21, 51. 2) C. R. 51, 54.

Hilfe, nicht als ob der Glaube nicht auch ein Teil der Gnade sei. Vielmehr ist er deren erste Wohltat. Doch kommt die justificatio nicht auf einmal ganz zustande, sondern die Affekte werden erst allmählich verwandelt und gereinigt. Daß nun die Gerechtigkeit aus dem Glauben herrührt, betrifft zweierlei [1]): einmal den Gewinn des beharrenden Geistes, der uns erneuert und wiederherstellt; zweitens die Beruhigung des Gewissens und die Aufhebung der früheren Sünde. Jene Wirkung des Glaubens als des Grundes der Gerechtigkeit wird praktisch, wenn man sich zu schwach fühlt, seinen natürlichen Affekten Widerstand zu leisten. Diese aber werden durch keinerlei Werke hinweggenommen, sondern man wird von ihnen allein durch den Geist gereinigt, wenn man Christus anruft und anfleht. Ist dagegen eine Sünde begangen worden, so wird auch das Gewissen niemals durch Werke wieder ruhig, sondern allein durch den Glauben, daß Christus selbst unsere Ungerechtigkeit getragen habe. Sofern nun diese beiden Wirkungen des Glaubens Gerechtigkeit sind, ist der Glaube selbst nicht als historica opinio de Christo, sondern als fides justificans zu verstehen [2]). Des Imputationsgedankens aber hat sich Melanchthon nur erst als eines untergeordneten Momentes seiner Auffassung bemächtigt. Indem er voraussetzt, daß die christliche Gerechtigkeit in dem freiwilligen Geiste bestehe, durch den man zum Guten hingerissen werde, auch wenn es gar kein Gesetz gäbe, lehrt [3]) er, daß dieses demütige und alles menschliche Selbstvertrauen aufhebe. So aber werde man schließlich seiner Affekte mächtig, und wenn dem Gläubigen nun noch etwas zu seiner Gerechtigkeit fehle, vertraue er darauf, daß ihm solche Mängel wegen des Verdienstes Christi nicht angerechnet werden.

In den Annotationen zu dem Matthäusevangelium bestimmt Melanchthon Christi Wohltat in dem doppelten Sinne, daß sie einerseits Vergebung der Sünde, anderseits ein Herausreißen mitten aus dem Sündenleben heraus sei [4]). Und Christus ist gekommen, um Sünder, die an allen ihren Kräften und Unter-

1) C. R. 21, 55 vgl. 51. 2) C. R. 21, 50.
3) C. R. 21, 55 s.
4) Adnotationes in evangelium Matthaei, 1523, fol. 24.

nehmungen verzweifeln, zu berufen [1]), ſelig zu machen, zu rechtfertigen [2]) und ihnen Verzeihung zu bringen, auf daß ſie ſich ihm ganz hingäben [3]). Denn niemand kann zum Vater kommen außer durch ihn, da er das Opfer iſt, durch das wir mit dem Vater verſöhnt werden, und da durch ihn allein der Geiſt der Gerechtigkeit erlangt wird [4]). Der Imputationsgedanke dient aber auch jetzt wieder nur zur Begründung der Vergebung, die den Gläubigen zuteil wird, wenn ſie nur ihren natürlichen Affekten nicht zuſtimmen, ſondern gegen ſie ankämpfen. Doch fordert Chriſtus wie das richtig verſtandene Geſetz eine völlige Gerechtigkeit des Geiſtes oder der Affekte als einen freien Antrieb oder ein Hingeriſſenwerden zum Guten. Gleichwohl ſchafft nur Gott im Gegenſatz zur Natur ſolche neue Affekte in den Gläubigen, die ſo durch Chriſtus Gerechtigkeit erlangen [5]). Im Unterſchiede von der justitia legis nämlich iſt die justitia affectuum die Gerechtigkeit Chriſti in dem Sinne, daß Chriſtus ſie in den Herzen hervorbringt [6]). Denn Chriſtus hat die menſchliche Natur angenommen und vom Menſchengeſchlecht deſſen Sünde auf ſich übertragen, damit wir über die Sünde, nicht aber dieſe über uns herrſche. Und das geſchieht, indem in uns neue Affekte entſtehen, durch die die Affekte der Sünde ausgerottet und zerſtört werden [7]). Iſt er nun der Erlöſer, durch den die Sünden aufgehoben und vernichtet ſind, ſo iſt es ſein Geiſt [8]), der gerecht macht, indem er reinigt und die neuen Affekte oder die Gnade verleiht [9]). Inſofern aber iſt der heilige Geiſt recht eigentlich spiritus justificans [10]). Und die göttliche Gerechtigkeit, mit der er uns gerecht macht, iſt die Zuverſicht zu Chriſtus, in der wir uns ihm als Sünder darbieten, damit er uns reinige und rette [11]). Die Rettung ſelbſt aber beſteht weſentlich in der Reinigung. Denn da dieſe nur allmählich erfolgt, kommt auch die Gerechtigkeit und damit die neue Kreatur erſt nach und nach zuſtande [12]). So iſt denn auch die justificatio nichts anderes als mortificatio carnis et affec-

1) Ib. fol. 24 v. 2) Fol. 8. 3) Fol. 6.
4) Fol. 27 v. 5) Fol. 14 cf. 3. 6) Fol. 11 v.
7) Fol. 3 v. 8) Fol. 13 v. 41. 9) Fol. 2 v.
10) Fol. 2 v. 9. 11) Fol. 24 v. 12) Fol. 29 v.

tuum [1]). Und der Glaube ist nur ihr erstes Moment [2]) oder ihr Prinzip [3]). Wenn anderseits aber auch das Wort Gottes als Prinzip der justificatio bezeichnet wird [4]), so wird dies aus dem Mittelgedanken verständlich, daß der Glaube Gottes Verheißungen ergreift [5]) oder sich zu ihnen korrelativ verhält [6]). So ist der Glaube der Anfang und die Quelle des Heils, aus der seine Früchte, die guten Werke, entstehen und entspringen [7]).

Auch in der Declamatiuncula vom Januar 1520 hat Melanchthon nur die Hauptgedanken wiederholt [8]), die ihn schon in seiner Institutio und in den Annotationen zu Matthäus beschäftigt hatten. Christi Wohltat besteht in der Beruhigung der Gewissen durch die Sündenvergebung und in der Verleihung des Geistes, der dem Menschen Gewalt über seine natürlichen Affekte gibt. Doch wird als Christi beneficium auch schlechtweg der Geist der Tugend bestimmt, der, durch Christus verliehen, das leistet, was das Gesetz befiehlt. Wer nun so freiwillig tugendhaft ist, braucht nicht erst durch das Gesetz gezwungen zu werden. In diesem Sinne meint es Paulus, wenn er den Christen kein Gesetz auferlegt sein läßt. So überwiegt auch noch in der Declamatiuncula der Gesichtspunkt der moralischen Erneuerung der Gläubigen durch den heiligen Geist, den Melanchthon anderseits auch zuweilen als autor pacis bezeichnet.

3. Über diese ursprünglichen Ansichten Melanchthons hinaus bekunden zunächst schon die Capita seu loci einen erheblichen Fortschritt des Verständnisses für die paulinische Theologie und deren Erneuerung durch Luther. Man wird nur annehmen können, daß die neue eindringlichere Beschäftigung mit dem Römerbrief, den Melanchthon nun zum zweiten Male in einer Vorlesung auslegte, zu dieser Erweiterung seines Gesichtskreises geführt hat. Vor allem vertritt Melanchthon nicht mehr seine bisherige Auffassung, daß die christliche Gerechtigkeit in der Neuheit der von dem heiligen Geist verliehenen Affekte bestehe. Vielmehr erklärt

1) Fol. 26. 2) Fol. 29. 3) Fol. 29 v.
4) Fol. 29. 5) Fol. 47 v. 6) Fol. 48.
7) Fol. 34 v.
8) Bei Kolde a. a. O. S. 267—273.

er jetzt geradezu: Iustitia nostra est quaedam reputatio divina [1]). Immerhin bietet er auch so den Gedanken der göttlichen Anrechnung nur erst zur Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, aber nicht auch des Begriffs von der Rechtfertigung selbst auf. Der Urheber jener Gerechtigkeit ist nämlich Christus, durch den Gott das Heil verheißen hat. Glaubt man also, daß man durch ihn die Vergebung der Sünden erlange, so wird man in diesem Glauben gerettet werden. Und glaubt man, daß durch Christus die Sünde aufgehoben, der heilige Geist gegeben und der Tod besiegt werde, so wird man in solchem Glauben zugleich mit dem Gewinn der Sündenvergebung auch durch den Geist lebendig gemacht werden und den Tod besiegen [2]). Insbesondere aber ist es der Glaube an die Sündenvergebung, der von Gott ohne Rücksicht auf alle guten oder bösen Werke zur Gerechtigkeit zugerechnet wird [3]). Darin nun, daß Gott die Schuld vergeben hat und den Gläubigen wohl will und günstig ist, besteht Gottes Gnade [4]), die aber nicht mit den Thomisten als qualitas in anima, sondern als favor aufzufassen ist. So ist die Gnade selbst von dem donum in gratia oder vielmehr per gratiam, das Gott als gnädiger den Gläubigen mitteilt, zu unterscheiden. Die Gnade ist also etwas in Gott. Zugleich aber ist Gott als der gnädige dem Menschen nahe und wirkt in ihm [5]). Dieselbe Gnade ist ja auch der hauptsächliche Inhalt der göttlichen Verheißung, auf der der Mensch, wenn er sie hört, auferbaut wird. Das geschieht, wenn er sie unter der Einwirkung des heiligen Geistes erfaßt, ihr zustimmt und anhängt, indem er glaubt, daß Gott sie erfüllen werde [6]). Und so allein findet das Gewissen den ihm notwendigen Trost [7]). Zugleich erlangt der Glaube die Hilfe des heiligen Geistes zur Erfüllung des Gesetzes, die ohne sie nicht möglich ist [8]). Den Glauben aber, der doch recht eigentlich auf die Verheißung zu richten

1) C. R. 21, 35 s. (18 a).
2) C. R. 21, 35 s. (18 b).
3) C. R. 21, 47 s. (28 a).
4) C. R. 21, 39 s. (21 b).
5) C. R. 21, 35 s. (17 b. 18 a).
6) C. R. 21, 37 s. (20 a).
7) C. R. 21, 39 s. (22 a).
8) C. R. 21, 39 s. (21 b).

ist, bezeichnet Melanchthon als fides justificans [1]) und die, welche ihn haben, als justificati [2]). Da er jedoch anderseits den Glauben nur als den Anfang der justificatio charakterisiert [3]), gibt er mittelbar zu verstehen, daß er unter diesem Begriff nach wie vor die gesamte Erneuerung des Christen mit umfaßt denkt.

Die in den Capita seu loci neugewonnene Anschauung von der durch Gottes Imputation begründeten Gerechtigkeit der Gläubigen hat Melanchthon auch in den Loci von 1521 zum Ausdruck gebracht und sich in ihrer Darlegung der Anschauung Luthers zum Teil noch mehr genähert. Die Menschen, so lehrt [4]) er, werden, nachdem das Gesetz ihre mortificatio bewirkt hat, durch das Evangelium von der Verheißung der Sündenvergebung in Christus wieder aufgerichtet und so gerecht gemacht. Indem sie nun Christus im Glauben anhängen, zweifeln sie nicht daran, daß seine Gerechtigkeit ihre Gerechtigkeit, seine Satisfaktion ihre Entsühnung, seine Auferstehung die ihrige sei. So glauben sie, daß ihre Sünden vergeben und Gott ihnen huldvoll ist und wohl will. Daher aber sind ihre Werke, wie gut sie auch erscheinen oder wirklich sein mögen, doch nicht Gerechtigkeit. Sondern dies ist allein der Glaube an Gottes Barmherzigkeit und Gnade in Christus. Denn nach Röm. 3, 22 ist die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Christus nicht als eine Heuchelei der Werke, sowie sie freilich unter Menschen als Gerechtigkeit gilt, sondern im Sinne von Röm. 4, 5 als eine auf Gottes Anrechnung beruhende Gerechtigkeit geoffenbart worden. So ist es der Glaube, durch den man einerseits ein Zeugnis dafür gewinnt, daß man gerecht sei, während er anderseits selbst von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird [5]). Wird man also allein durch den Glauben gerechtfertigt [6]), so heißt dies, daß Christi Gerechtigkeit durch ihn unsere Gerechtigkeit sei, während unsere Werke und Unternehmungen nichts als Sünde sind. Hierin erfaßt man die Summe der heiligen Schrift, daß nämlich die Gläubigen durch Gottes

1) C. R. 21, 35 s. (18 b). 37 s. (19 b. 20 a).
2) C. R. 21, 39 s. (22 a). 3) C. R. 21, 39 s. (21 b).
4) C. R. 21, 155. 5) C. R. 21, 171.
6) C. R. 21, 162. 184. 190, cf. 142. 167. 177. 196. 198. 209. 222.

Barmherzigkeit gerechtfertigt werden [1]). Dem Glauben allein nämlich wird deshalb die Rechtfertigung zugeschrieben, weil wir allein durch Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt werden. Denn sie ist deren Werk und insofern nicht ein Verdienst unserer Werke. Der Glaube allein also rechtfertigt insofern, als man nur in ihm die verheißene Barmherzigkeit annimmt [2]). Diese aber ist eine freie Gunst Gottes, die auf kein menschliches Verdienst Rücksicht nimmt [3]). Rührte dagegen die Rechtfertigung vielmehr aus den guten Werken, als aus dem Glauben her, so würde das Gewissen niemals Ruhe finden, sondern verzweifeln müssen. So aber hat es Zuversicht und Sicherheit durch das Vertrauen auf Gottes Gnade [4]).

In diesen Ausführungen liegt bereits ein Begriff von der Rechtfertigung vor, der den Gedanken, daß Gott den Glauben allein aus Gnade als Gerechtigkeit anrechne, in sich einschließt und voraussetzt. Doch ist diese Anschauung relativ noch unentwickelt. Es fehlt noch die deutliche Ausprägung des Mittelgedankens, daß Christi Verdienst das eigentliche Objekt ist, das den Gläubigen als die auf sie zu übertragende Gerechtigkeit zugerechnet wird. Wohl wird auch schon Christi Gerechtigkeit darauf hin betrachtet, daß sie durch den Glauben zur Gerechtigkeit der Gläubigen selbst werde. Doch herrscht zugleich noch die einfachere Vorstellung vor, daß der Glaube als solcher ohne weiteres von Gott als Gerechtigkeit angerechnet werde. Vor allem aber hat Melanchthon die Begriffe Rechtfertigung und Sündenvergebung noch nicht mit einander identifiziert. Freilich streift er einmal auch schon den deklaratorischen Charakter der Sündenvergebung, wenn er von Gott sagt [5]): Ipse nos invitat trahitque ad sese, et ubi traxerit, condonans poenas declarat sese nobis placatum esse reconciliatumque.

Anderseits schloß es der in den Loci sich immerhin anbahnende ideelle Rechtfertigungsbegriff nicht aus, daß auch in ihnen noch die ältere realistische Auffassung Melanchthons von der justificatio

1) C. R. 21. 222.
2) C. R. 21, 177.
3) C. R. 21, 178, cf. 158.
4) C. R. 21, 186.
5) C. R. 21, 112.

weiter fortwirkte. Insofern ist der heilige Geist, dessen Verleihung als donum in gratia von der gratia als favor allerdings deutlich unterschieden wird [1]), ipsa cordis justificatio [2]). Und auch in diesem Zusammenhange legt Melanchthon wieder Gewicht auf die neuen Affekte, die der heilige Geist in den Gläubigen erregt [3]), und auf die Reinigung der Herzen durch den Glauben [4]), wie denn Gott über das Herz und nicht über das äußere Werk urteilt [5]). Sofern aber die guten Werke, die der Rechtfertigung folgen müssen, so lange die Gläubigen im Fleische leben, doch immer unrein sind, ist die Rechtfertigung nur erst begonnen und noch nicht vollendet. Daher hat Gottes Barmherzigkeit wie ihren Anfang so auch ihre Fortschritte, und diese sind darin anschaulich, daß jene der Rechtfertigung folgenden Werke wegen des Glaubens, in dem allein die Gerechtigkeit besteht, nicht als Sünden angerechnet werden [6]). Anderseits versteht Melanchthon die Notwendigkeit, daß auf den Beginn der justificatio immer mehr auch deren Vollendung folgen müsse, nach Röm. 12, 2 in dem Sinne einer auch den Gläubigen stets noch notwendigen Erneuerung ihres Geistes [7]). In diesem Sinne aber erscheint die justificatio mit der sanctificatio gleichbedeutend, von der Melanchthon ebenso lehrt, daß sie im heiligen Geiste nur erst begonnen habe und sich erst vollende, wenn das Fleisch vollkommen ertötet sei [8]).

Indem nun Melanchthon von solchen guten Werken redete, die der justificatio als einem erst angefangenen und noch nicht vollendeten Zustande folgen [9]), dachte er diese als ein zeitlich bestimmtes Erlebnis, das der heilige Geist in den gläubig werdenden Menschen zustande bringt. Insofern galt ihm die Sündenerkenntnis und die Furcht vor Gottes Gericht als das principium, der Glaube aber und der dem Herzen durch den heiligen Geist eingeflößte Friede des Gewissens als die consummatio der

---

1) C. R. 21, 158s; cf. 178. 189; 1, 311; Adnot. in Rom. fol. 39v; Schol. in Col. fol. 4v. 5.

2) C. R. 21, 199.

3) C. R. 21, 105s. 121. 123.

4) C. R. 21, 167. 199.

5) C. R. 21, 113.

6) C. R. 21, 178.

7) C. R. 21, 197.

8) C. R. 21, 206.

9) C. R. 21, 178.

Rechtfertigung [1]). So verstanden ist nun die justificatio mit der poenitentia gleichbedeutend [2]). Poenitentia aber ist dasselbe wie regeneratio [3]), und ihre beiden Teile sind mortificatio und vivificatio [4]). Indem jedoch als Sakrament oder Zeichen der poenitentia die Taufe erklärt wird, erscheint auch die Buße noch ganz als Angelegenheit des gesamten christlichen Lebens [5]). Doch schloß diese Auffassung wie bei Luther so auch bei Melanchthon die Anerkennung der Privatbeichte nicht aus. In dieser erstreckt sich vielmehr die Wirkung der Taufe wie auf die erste so auch auf alle späteren Gelegenheiten zum Empfange der Sündenvergebung [6]).

4. Ganz in derselben Zeit, in die die Abfassung der Loci theologici hineinfällt, hat Melanchthon zum zweiten Male über den Römerbrief und im Anschluß daran auch über die beiden Korintherbriefe Vorlesungen gehalten [7]). Es kann daher auch nur eine Nachschrift dieser Vorlesungen sein, die der von Luther 1522 veranstalteten Ausgabe von Melanchthons Adnotationes zu den drei paulinischen Briefen [8]) zugrunde liegt. Bei der völligen Gleichzeitigkeit jener Vorlesungen mit den Loci von 1521 wird man es als selbstverständlich erwarten, daß diese und die Annotationen, insbesondere auch in der Auffassung von der Rechtfertigung, ganz wesentlich mit einander übereinstimmen, so daß die eine Quelle die andere nur etwa da und dort ergänzen würde. Gleichwohl hat Herrlinger in denselben Annotationen auch über die Loci hinaus einen weiteren Schritt zu der Erkenntnis angebahnt gefunden [9]), „daß unter δικαιοῦν der forensische Akt zu verstehen sei, welcher einfacher, ohne juridische Form, Sünden-

1) C. R. 21, 213. 2) C. R. 21, 216.
3) C. R. 21, 215. 4) C. R. 21, 220.
5) C. R. 21, 215, cf. 221. 6) C. R. 21, 216.

7) Vgl. Karl Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Monumenta Germaniae paedagogica. Bd. 7. 1889. S. 556 f.

8) Adnotationes in epistolam Pauli ad Romanos et ad Corinthios duas. Argentorati 1523.

9) Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1879. S. 9.

vergebung heißt". Herrlingers Beobachtung ist im ganzen einwandsfrei. Um so auffallender ist der sich aus ihr ergebende Sachverhalt, daß von den beiden Quellen für Melanchthons Theologie im Jahre 1521 die eine einen charakteristischen Fortschritt in der Auffassung der Rechtfertigung bekundet, der in der andern nicht ebenso wahrzunehmen ist. Wie ist über dieses eigentümliche Mißverhältnis zu urteilen?

Melanchthon selbst hat die nicht von ihm, sondern von Luther hinter seinem Rücken [1]) herausgegebenen Annotationen zu den drei pauliniſchen Briefen gar nicht als sein eigenes Werk gelten lassen, sondern 1532 sogar in schroffster Form verleugnet [2]). Diese Absage aber ist um so bemerkenswerter, als er nicht ebenso auch seine drei anderen exegetischen Werke aus denselben Jahren, die Annotationen zur Genesis, zu Matthäus und zu Johannes preisgab, die doch gleichfalls ohne sein Zutun 1523, teils auch wieder von Luther, teils von anderen veröffentlicht worden sind. Als sie nämlich der Buchdrucker Herwagen in Basel in die von ihm 1541 veranstaltete Sammelausgabe von Melanchthons Werken aufgenommen hatte, erklärte [3]) ihm dieser vielmehr nur, er hätte es lieber gesehen, wenn unter anderen seiner Bücher auch die über die Genesis und über Johannes jener Ausgabe fern geblieben wären, da sie zu kurz und dürftig seien. So aber hat Melanchthon die Annotationen zur Genesis und zu Johannes ausdrücklich und die zu Matthäus, die er nicht auch erwähnt, die aber gleichfalls in der Baseler Ausgabe wiedergegeben sind, immerhin stillschweigend als seine eignen Geistesprodukte anerkannt. Unter diesen Umständen läßt sich Melanchthons Verleugnung seiner Annotationen zu den drei pauliniſchen Briefen unmöglich nur aus der Nachwirkung seines Zorns [4]) über Luthers Eigenmächtigkeit bei deren Veröffentlichung erklären. Auch die in dieser Ausgabe

1) De Wette, Luthers Briefe, 2, 238 f.

2) C. R. 2, 611 s.: Ante aliquot annos edita est silvula quaedam commentariorum in Romanos et Corinthios meo nomine, quam ego plane non agnosco. Hanc ut opprimerem, paravi enarrationem locupletiorem in Romanos.

3) C. R. 4, 718.

4) Vgl. de Wette 2, 239.

stehengebliebenen zahlreichen Druckfehler, die, wie Luther berichtet [1]), Melanchthon vielmehr eine gewisse Genugtuung bereitet hatten, werden ihn schwerlich zur Verwerfung der ganzen Arbeit bestimmt haben.

Eher schon könnte man daran denken, Melanchthon habe 1532 Anstoß an der Behandlung der Fragen nach der Prädestination und dem freien Willen in den Annotationen von 1522 genommen. Aber darin gaben diese den Loci von 1521 nichts nach, von denen Melanchthon 1530 doch nur urteilte [2]): multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare. Ferner enthalten die Annotationen zu Johannes christologische Ansichten [3]), für die Melanchthon, als er diese Schrift 1541 einfach als die seinige anerkannte, sogar noch viel weniger mehr einstehen konnte, als für seine ältere Auffassung von der Prädestination und von dem freien Willen. Gleichwohl hat er deshalb die Annotationen zu Johannes nicht auch verleugnet. Anderseits kommt in den Annotationen zu den drei paulinischen Briefen die Behandlung der Rechtfertigung in gewissen charakteristischen Wendungen der Auffassung, die Melanchthon in seinem Kommentar zum Römerbrief von 1532 zu vertreten begann, so nahe wie bisher keine seiner sonstigen Auslassungen, auch nicht in der Apologie. Doch auch diese Übereinstimmung schützte die Annotationen von 1522 nicht davor, daß sie Melanchthon völlig preisgab. Dann aber können es auch keine material theologischen Gründe sein, wegen deren er von allen seinen exegetischen Jugendarbeiten nur gerade die über die drei paulinischen Briefe durchaus nicht als sein geistiges Eigentum anerkennen wollte.

Bei dieser Sachlage bleibt nur die Annahme übrig, daß Melanchthon wirklich Grund gehabt haben muß, die schriftstellerische Verantwortung für die Annotationen von 1522 von sich abzulehnen. Daß diese freilich aus seinen Vorlesungen über die drei paulinischen Briefe in den Jahren 1520 und 1521 herstammen, braucht darum doch nicht bezweifelt zu werden. Viel-

1) C. R. 14, 1043. 2) C. R. 2, 457.
3) C. R. 14, 1049.

mehr bezeugt jedenfalls Luther, indem er sich selbst der Entwendung der Annotationen bezichtigt, ausdrücklich deren Herkunft aus Melanchthons Ingenium. Auch machen der Stil, die Gedankenführung und manche besondere Ansichten, die in dem Buche vorkommen, durchaus den Eindruck, daß dieses jedenfalls in seinem Hauptbestande wirklich von Melanchthon herrührt. So aber wird man, da dieser es trotzdem nicht als seine Arbeit hat gelten lassen wollen, nur annehmen können, daß Luther deren Text nicht unverändert gelassen hat. Eine wenn auch von Luther selbst vorgenommene Überarbeitung seiner exegetischen Erklärungen konnte indessen Melanchthon gegen das ganze Buch dauernd verstimmen. Als durchgebildeter Humanist hielt er begreiflicherweise auf die Eigenart seines Stils. War also der von ihm herrührende Text mehr oder weniger durch die Einfügung von Worterklärungen und sonstigen Zusätzen verändert worden, so wird auch sein Ärger über diese, wenngleich in bester Absicht geübte Vergewaltigung seiner schriftstellerischen Individualität durchaus begreiflich. Welche Routine aber Luther gerade in einer seinen Textvorlagen sich formell sehr geschickt anschmiegenden Glossierung besaß, dafür sind seine gleichartigen Bearbeitungen der Psalmen (1513 ff.) und des Römerbriefes (1515 f.) geradezu klassische Zeugnisse.

So wird man denn auch, wenn man in den Annotationen zu dem Römerbrief und den Korintherbriefen Melanchthons und Luthers geistiges Eigentum zu sondern sucht, vor allem darauf zu achten haben, ob und welche Erläuterungen, die in ihnen zu einzelnen Worten oder ganzen Sätzen gegeben werden, dem Verfahren gleichartig erscheinen, das Luther in seinen Glossen zu den Psalmen und zu dem Römerbriefe geübt hat. Ob freilich eine unter diesem Gesichtspunkt angestellte methodische Untersuchung der Annotationen zu einer auch nur annähernd reinlichen Scheidung des melanchthonischen Textes und der lutherischen Überarbeitung führen würde, ist bei der großen sachlichen Übereinstimmung zwischen den beiden Reformatoren überaus zweifelhaft. Hier nun aber kommt es auch gar nicht darauf an, daß eine solche Vorarbeit zuvor vollständig geleistet werde. Es genügt, zunächst wenigstens die auffallendsten Äußerungen über die Rechtfertigung darauf hin zu betrachten, in

welchem Verhältnis ſie zu dem ſie umgebenden Texte ſtehen. Und gerade in dieſer Frage ſcheint ſich mir das oben angegebene Kriterium erfolgreich zu bewähren. Denn die wichtigſten Äußerungen über die Rechtfertigung, die über deren Auffaſſung in den Loci von 1521 hinausgehen und anderſeits Melanchthon bis zu der Apologie, ja bis zum Römerkommentar von 1532 fremd geweſen ſind, finden ſich in erläuternden Zuſätzen in der Art der Gloſſen Luthers zu den Pſalmen und zum Römerbrief. Dann aber wird man Melanchthon nicht unrecht tun, vielmehr ihm gerade auch in ſeinem eigenen Sinne gerecht werden, wenn man den von ihm herrührenden Text von dieſen durch Luther in ihn hineingebrachten Fremdkörpern entlaſtet [1]).

1) Unter dem Vorbehalte, mich im einzelnen mehr oder weniger zu vergreifen, und mit dem Wunſche, wenn dies der Fall ſein ſollte, von kundigeren Forſchern eines Beſſern belehrt zu werden, möchte ich vorderhand folgende Stücke als unmelanchthoniſch ausſcheiden und Luthers Überarbeitung zuweiſen: fol. 7 v. lin. 16—18: quae non est operum nostrorum, sed fidei. Hoc est, justitia, qua nos Deus reputat justos et acceptat; lin. 21 s.: et reputat justos et acceptat; lin. 25 s.: Nam cum ait, justitiae Dei, significat, justitiam donari seu imputari a Deo; fol. 8. lin. 19—23: Nam dominus reputat justum ... illum Deus reputat justum et servat; fol. 17 v. lin. 24 s.: Id est, qua nos Deus acceptat et reputat justos; fol. 18 v. lin. 15 s.: praeteriti delicti condonationem declarari, Deum esse justificantem. Item Paulus hic; fol. 20 v. lin. 7 s.: Paulus ait ... imputationem; fol. 24 lin. 12—15: De plenitudine Christi ... ut apostolus ait ad Corin; fol. 39 v. lin. 26 s.: quam nostram facit Christus. Sicut omnia sua sponsus sponsae donat. 1 Cor. 5. Factus nobis justitia, sapientia etc.; fol. 55 v. lin. 4 s.: scilicet fidem, qua Deus nos justos reputat et justificat; fol. 59 lin. 12—14: Nam quod dicit, perfectio legis, vult a nobis non perfici legem, Christi autem satisfactionem imputari credentibus. Et eo tendunt omnia, quae sequuntur; fol. 103 v. lin. 14—16: Omnia in illo sunt et in nobis efficacia sunt, et illius omnia nobis imputantur, quasi nostra sint; fol. 107 lin. 19 s.: id est, faciat, ut imputetur nobis Christi justitia, et fons sit caritatis quoque; fol. 111 lin. 25 s.: quia ipsa alienam nobis justitiam communicat, scilicet Christi, cujus justitia justi sumus et nos; fol. 130 lin. 14—16: id est, nos confidenter et libera conscientia stamus coram Deo justi et in illius gloriam seu claritatem seu lucem a spiritu sancto transformamur. Ferner ſcheint mir fol. 20 lin. 20. 25; fol. 20 v. lin. 4 gratuita justificatio und ebenſo fol. 20 lin. 5 gratuita an Stelle von gratia eingefügt worden zu ſein. Auch

Scheiden so eine Anzahl der von Luther eingefügten, Melanchthons damaliger theologischer Denkweise aber nicht durchweg entsprechenden Zusätze aus den Annotationen von 1522 aus, so ergeben diese im ganzen ein Bild von seiner Rechtfertigungslehre, das mit deren Darlegung in den Loci wesentlich übereinstimmt. Daß der auch in diesen nicht fehlende Gedanke von der göttlichen Nichtanrechnung der Sünden und Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit in den Annotationen stärker hervortritt, erklärt sich aus den entsprechenden paulinischen Äußerungen, auf die Melanchthon, indem er sie zu kommentieren hatte, auch genötigt war, genauer einzugehen als in seinen Loci. Gleichwohl hat er auch so noch nicht die einfache Identifikation der Begriffe Rechtfertigung und Sündenvergebung erreicht. Anderseits hat ihn die direkte Beschäftigung mit dem Römerbriefe nicht daran gehindert, die justificatio nach wie vor auch im Sinne der Erneuerung durch den heiligen Geist zu fassen, der den Sünder befähigt, das Gesetz zu erfüllen [1]). So unterscheidet Melanchthon auch nun wieder den Glauben als das principium justificationis [2]) von

wird man fol. 123 lin. 15 filiis statt justis lesen müssen. Weiter vermute ich, daß das wiederholt bei justus und ähnlichen Ausdrücken stehende coram Deo von Luther hinzugefügt worden ist. Endlich scheinen mir auch noch folgende Stellen, in denen Melanchthon nicht geläufige Gedanken Luthers über das Kreuz vorkommen und wiederholt mit Luthers beliebtem Anknüpfungsworte item dem Texte eingefügt werden, aus diesem entfernt werden zu müssen: fol. 41 v. lin. 15—17: Alioqui ... non potest; fol. 44 v. lin. 7—9: et voluptati ... conscientiam; fol. 129 lin. 5—13: Item lex Dei ... nec efficit; fol. 136 v. lin. 17—22: Item ... judiciis Dei; fol. 143 v. lin. 15—19: Judicium naturale ... justitiae.

1) Adnot. in Rom. et Cor. fol. 17 v.: Receptus in gratiam donatur spiritu justificante, per quem lex fit; fol. 18: Deus solus justificat, transfundens in nos spiritum suum, sine nostra actione, qui ita rapit justificatos, ut bonis esse libeat, etiamsi nulla esset lex; fol. 23: Lex non sufficit ad justificandum. Sed oportet spiritu immutari naturam propensam ad vitia, et rapi humana corda divinitus ad bona, ut velint, quod lex jubet; fol. 41: Semper autem Pauli sententia est, quod ad justificationem requiratur non modo lex, sed et spiritus fidei. Quod requiratur, non modo ut scias, quid facias, sed et spiritum, qui vis est faciendi.

2) Ibidem fol. 17 v. 85 v. 106.

deren consummatio, indem er zugleich beides durch Gott und seinen heiligen Geist bewirkt sein läßt [1]). Die Gnade nämlich oder der Geist heilt den Menschen nicht so, daß sie ihn auf einmal ganz von der Sünde reinigte. Sondern wessen Rechtfertigung begonnen hat, der wird der Kirche übergeben, die ihn durch Gottes Wort von den Sünden absolviert und ihn allmählich heilt, bis er ganz gesund geworden ist [2]). So werden die Herzen durch den ihnen geschenkten heiligen Geist gereinigt, daß sie nicht mehr sündigen und die concupiscentia selbst, die Quelle der Sünden, nach und nach ertötet wird [3]).

Auch in den Annotationen zu den drei paulinischen Briefen faßt Melanchthon die justificatio wieder als gleichbedeutend mit der poenitentia, sofern sich diese über das ganze christliche Leben erstreckt, also mit der Taufe anhebt und mit dem Tode endigt. Innerhalb dieses Umwandlungsprozesses wiederholen und erneuern insbesondere die Gefallenen, indem sie Buße tun, ihre in der Taufe begonnene poenitentia. So aber werden sie auch wieder gerechtfertigt, wenn sie wahrhaft Leid um ihre Sünde tragen und dem sie absolvierenden Evangelium vertrauen [4]). Zugleich empfängt, wer dergestalt in die Gnade aufgenommen wird, auch wieder den heiligen Geist, durch den er das Gesetz erfüllen kann [5]). Die christliche Freiheit von diesem aber besteht darin, daß, auch soweit man es nicht erfüllt, dieser Mangel doch nicht als Sünde angerechnet wird [6]).

5. In den aus dem Jahre 1522 stammenden Annotationen zur Genesis, die sich freilich nur über deren erste sechs Kapitel erstrecken, gaben die biblischen Erzählungen vom Sündenfall, von Kains Brudermord und von der Bosheit der Menschen vor der Sündflut Melanchthon vor allem Veranlassung, seine Ansicht von der Buße eingehender vorzutragen und insbesondere deren ersten Teil, die Schrecken des Gewissens, genauer zu besprechen. Sachlich neue Erörterungen fehlen; bemerkenswert ist nur, daß Melanchthon hervorhebt, den Grammatikern bedeute das Wort

1) Fol. 55 v. 2) Fol. 39. 3) Fol. 40.
4) Fol. 123 v. 5) Fol. 17 v. 6) Fol. 40.

poenitere nur soviel wie displicere id, quod antea placuit, während es die heilige Schrift vielmehr in dem weiteren Sinne von mutare rem praesentem brauche [1]). Wie wenig geklärt aber noch seine Anschauung von der Sündenvergebung war, bezeugt die Bemerkung, daß die Sünden durch keine menschlichen Werke oder Satisfaktionen, sondern nach Psalm 32, 1 durch die fides verbi Dei bedeckt werden [2]).

Einen gewissen Fortschritt, besonders in der Terminologie, lassen Melanchthons wiederum von Luther herausgegebene Annotationen zum Johannesevangelium erkennen, über das er vom März 1522 bis zum März 1523 Vorlesungen gehalten hatte [3]). Denn er hat sich in diesem Werke Luthers Auffassung und Ausdrucksweise weiter genähert. Indem er erklärt, daß uns Christi Gerechtigkeit zum Heile angerechnet werde, sagt [4]) er zugleich, daß nur sie coram Deo accepta est et probatur. Auch sonst wird ihm nun die Wendung coram Deo teils in anderen Verbindungen, teils vor allem als Zusatz zu justificari geläufig [5]). Ferner bezeichnet er Christus direkt als justificator [6]) und läßt den Gläubigen insbesondere die Gotteskindschaft und weiterhin die Verleihung des heiligen Geistes propter Christum zu teil werden [7]). Überhaupt erbarmt sich Gott der Menschen und vergibt ihnen ihre Sünden propter Christum [8]). So aber erfolgt auch die Rechtfertigung gratia per Christum, quem pro nobis dedit pater [9]). Und zur Erläuterung der Stelle Joh. 3, 29 zieht Melanchthon nun auch direkt Luthers Lehre von dem gegen-

1) C. R. 13, 792. 2) C. R. 13, 781.

3) Vgl. Hartfelder a. a. O. S. 557. In der im C. R. wiedergegebenen und nach C. R. 14, 1043 s. angeblich sine indice anni zu Hagenau erschienenen Ausgabe der Annotationes in Johannem steht auf dem vorletzten Blatt unter Finis vermerkt: Hagenoae Ex Neacademia Johannis Secerij Lauchensis. Salutis anno MDXXIII.

4) C. R. 14, 1080.

5) C. R. 14, 1081. 1088. 1099. 1101. 1103. 1110. 1116. 1188.

6) C. R. 14, 1060, cf. 1071. 1133. 1157.

7) C. R. 14, 1180.

8) C. R. 14, 1098. 1197. 1203. 1204.

9) C. R. 14, 1102.

seitigen Austausch der Gerechtigkeit des sponsus und der Sünden der sponsa heran [1]).

Liegt solchen Ausführungen zweifellos eine Auffassung von der Rechtfertigung zugrunde, die durch den Gedanken von der göttlichen Imputation bestimmt erscheint, so wird die justificatio doch auch wieder mit der regeneratio identifiziert, und diese als vere mortificari carnem et renovari spiritu definiert [2]). Überhaupt sieht Melanchthon im 3. Kapitel des Johannesevangeliums einfach die Rechtfertigung beschrieben. Diese, sagt [3]) er, könne eben nur den Wiedergeborenen zuteil werden, renasci aber sei so viel wie credere in filium. Damit stimmt es überein, daß als justificatio auch die durch Christus vermittelte cognitio Dei [4]), und als summa justificationis die cognitio Christi bezeichnet wird [5]). Im Grunde ist damit freilich nichts anderes gemeint als mit der Formel von der fides (sola) justificans. Wie aber diese recht eigentlich einen weiteren Begriff von der justificatio voraussetzt und zum Ausdruck bringt, so ist auch für Melanchthon das justificari nicht selten mit salvari einfach gleichbedeutend. Und in diesem Sinne gehört zur justificatio alles, was überhaupt zur Rettung der Menschen beiträgt und führt. So ist schon bloß das Hören des Gotteswortes justificatio, sofern dessen Kraft darin besteht, selig und wahrhaftig zu machen, ein neues Licht anzuzünden und die Finsternis zu erleuchten [6]). Wenn ferner Christus gekommen ist, um Büßende selig zu machen [7]), so tut er es, indem er durch dasselbe Wort rechtfertigt [8]), und wen er durch dieses erleuchtet, der gewinnt Teil an seinem Licht und erkennt die Größe der Güte Gottes [9]). So ist es sein Amt, eine ewige Gerechtigkeit zu geben, die selbst das ewige Leben ist [10]). Sein Reich aber, das nicht von körperlicher, sondern von geistiger Art ist, besteht darin, daß die Gläubigen gerechtfertigt werden

1) C. R. 14, 1084, cf. 1083.
2) C. R. 14, 1079, cf. 1097.
3) C. R. 14, 1081 s.
4) C. R. 14, 1066.
5) C. R. 14, 1086.
6) C. R. 14, 1066.
7) C. R. 14, 1091.
8) C. R. 14, 1133.
9) C. R. 14, 1157.
10) C. R. 14, 1197.

und leben, auch wenn sie sterben [1]). Insofern ist jedoch Christi Reich eine innere Verwaltung, indem die Herzen durch Christi Tugend, Macht und Geist regiert werden [2]). Und in jedem Falle ist der Glaube Gerechtigkeit, damit man durch ihn salvus werde [3]). Sofern Gott jedoch befiehlt, daß man Christo glaube, gehört auch dieses Gebot zur justificatio als ein Wort, das alles menschliche Wesen ertötet und allein von Christus Heil und Ruhm erwarten heißt [4]).

6. Wenig ergiebig für die Frage nach der Rechtfertigung sind die Annotationen zu den salomonischen Proverbien. Doch wird sie in diesen [5]) als die erste Frucht des Gotteswords und insofern als die eigentlichste Erkenntnis Gottes bestimmt, während dessen zweite Frucht in der eruditio oder crux kennen gelehrt wird. So betätigt sich im Gegensatze zu der justitia carnis die justitia spiritus im Kreuze und in den notwendigen Werken [6]). Christus aber hat unsere Sünden auf sich genommen und getragen, dagegen seine Güter in uns ausgegossen, und dies ist die Teilhaberschaft an den Gütern der Kirche [7]).

In den Scholien zum Kolosserbriefe von 1527 fehlt es wieder nicht an Äußerungen, in denen die imputativen Elemente des Rechtfertigungsgedankens mehr oder weniger deutlich hervortreten. So stellt Melanchthon die gratia im Sinne von remissio peccatorum oder favor der pax gegenüber, unter der er nicht nur Gewissensruhe, sondern auch Freude verstehen will [8]). Hier bildet also den Gegensatz zu favor nicht wie sonst die ganze qualitas animi mit Einschluß der moralischen Erneuerung der Gläubigen. Um so deutlicher treten das objektive und das subjektive Moment der Glaubensgerechtigkeit selbst unbeschadet ihrer korrelativen Beziehung begrifflich auseinander. Im Gegensatze ferner zu der durch die Philosophie begründeten und durch Vernunft und freien

1) C. R. 14, 1196, cf. 1155. 1198.
2) C. R. 14, 1154.
3) C. R. 14, 1197.
4) C. R. 14, 1196.
5) *Παροιμίαι* sive proverbia Solomonis filii David cum adnotationibus 1525. fol. 4.
6) Ib. fol. 61.
7) Fol. 170v.
8) Scholia in Col. fol. 4v. 5.

Willen zu leiſtenden justitia civilis, die nach dem Zeugnis des Evangeliums coram Deo nicht genügt [1]), erklärt Melanchthon, tue die chriſtliche Gerechtigkeit Gott dadurch genug, daß man glaubt, quod propter Christum pater ignoverit [2]). Sofern ſie jedoch als durch den heiligen Geiſt gewirkt vorgeſtellt wird, umfaßt ſie als justitia cordis zugleich auch deſſen übrige Gaben, die dem Glauben folgen [3]). So kann auch dieſer nicht ohne Beobachtung der Gebote Gottes exiſtieren [4]). Und dieſe beiden Beſtandteile der chriſtlichen Gerechtigkeit [5]) ſtellt Melanchthon nun geradezu als die zwei aufeinanderfolgenden Teile der justificatio dar. Demgemäß iſt es deren altera pars, daß die Gläubigen durch den heiligen Geiſt regiert werden [6]).

So aber hat Melanchthon bis zum Jahre 1527 die Erneuerung der Chriſten durch den heiligen Geiſt noch immer in dem Begriffe der justificatio mit eingeſchloſſen gedacht. Dieſe Auffaſſung aber mußte er fallen laſſen, ſobald er dazu fortſchritt, die Begriffe der Rechtfertigung und der Sündenvergebung als ſynonym anzuſehen. Damit hat er begonnen, indem er 1529 in ſeiner Dispositio orationis in epistola Pauli ad Romanos den eigentlichen von jenem uneigentlichen Begriff der justificatio zu unterſcheiden begann. Darüber habe ich wieder eingehender in meiner Dogmengeſchichte des Proteſtantismus (II, 1, S. 244 ff.) berichtet. Indem ich auf dieſe Fortſetzung der bisher verfolgten Entwicklung verweiſe, kann ich abbrechen, da ich hier ja nur eine Ergänzung jener Darlegungen darzubieten hatte.

1) Ib. fol. 24.
2) Fol. 27, cf. 29.
3) Fol. 58.
4) Fol. 4, cf. 59 v.
5) Fol. 29 s.
6) Fol. 30 v. 32.

3.

Nachweis von Melanchthonbriefen.

Nachträge zu Vogts Studien

von

P. Flemming, Professor in Schulpforta.

Mit freundlicher Zustimmung des Herrn Pastor Lic. Vogt lasse ich noch eine Nachlese zu seinem dankenswerten Nachweis von Melanchthonbriefen (s. diese Zeitschrift 1910, S. 195 ff. und S. 375 ff.) folgen. Sie ist nach denselben Grundsätzen zusammengestellt. Auch wegen der Abkürzungen für die häufig angezogenen Werke verweise ich auf Vogts Aufsatz [1]).

Neue Briefe konnte ich natürlich nur in beschränkter Zahl noch vermerken, habe aber die ungedruckten Briefe, die in der mir zugänglich gewesenen Literatur angeführt werden, mit aufgenommen, ebenso der Vollständigkeit wegen die Briefe Luthers an Melanchthon, die übrigens verhältnismäßig nicht zahlreich sind, wie die von beiden gemeinsam ausgegangenen oder an beide gemeinsam gerichteten Schriftstücke, endlich aus den beiden Handschriftenbänden der Landshuter Kirchenbibliothek (cod. Landsh.), aus denen Vogt eine Auswahl von Briefen an Melanchthon bringt, auch die von ihm weggelassenen Briefe berücksichtigt im Anschluß an das Verzeichnis der Briefe im Katalog der Bibliothek (1881), S. 117 ff. Dem Beispiele Vogts folgend habe ich weiter die von anderen oder von mir selbst gefundenen Umdatierungen bekannter Briefe

1) Ich füge nur folgende hinzu: Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, Leipzig (1890), Bd. 43—45 der Publ. aus den Preuß. Staatsarchiven. — Neue Mitteil. = Neue Mitteilungen aus dem Gebiet histor.-antiquar. Forschungen ... vom Thür. Sächs. Verein zu Halle. — Clemen, Beitr. = O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte, 3 Hefte, Berlin 1900 ff. — NASG. = Neues Archiv für Sächsische Geschichte, Dresden. — Kreyßig = Album der evang.-luth. Geistlichen im Königreich Sachsen², Crimmitschau (1898).

mit verzeichnet und, soweit mir das möglich war, biographische Notizen hinzugefügt. Hierbei bin ich vielleicht etwas weiter gegangen als er, indem ich auch für viele unbedeutendere Persönlichkeiten biographisches Material zu sammeln suchte, hoffe aber damit, so lange wir die ersehnte neue Bearbeitung der Melanchthonbriefe durch Professor Nikolaus Müller entbehren müssen, nichts Unnützes getan zu haben.

Vogt weist rund 800 neue Nummern aus Melanchthons Briefwechsel nach. Hier sind rund 600 Nummern verzeichnet, überdies zur Hälfte noch nicht gedruckte, auf die in der Literatur nur aufmerksam gemacht wird. Aber wie verschwinden diese Zahlen hinter der imposanten Masse von 4000 neuen Briefen, die Prof. Nikol. Müller jetzt ankündigt. Möge die Wissenschaft recht bald in Besitz der reichen Fülle von neuen Aufschlüssen gelangen, die wir von ihnen zu erwarten haben!

Band I.

1518. 23[b]. Luther an M., 11. Oktober, Enders I, 244. | 27[b]. Luther an M., 22. November, Enders I, 301. | 29[c]. M. an Luther, griechisches Gedicht, Enders I, 336.

1519. 30. Für den 9. Januar (vgl. Anm. 7 auf S. 60) entscheidet sich Enders I, 345. | 50[b]. Praefatio zur Übersetzung von Gregorii Nazanzeni sermo in secunda encenia ... an Joh. Staupitz, Augustt, O. Clemen in ZKG. 32, 282. | 52. Ende Juli 1520 (= n. 82[c]) anzusetzen, vgl. Förstemanns Vorwort zu dem Brief und Enders II, 456. | 52[b]. Reuchlin an M., 12. September, Krafft, Briefe und Dokum. aus der Zeit der Reform. (1875), 14. | 53. Koch, M.s schola privata (1859), 99 f. setzt den Brief in d. Jahr 1522 mit Bezug auf n. 218. M. hätte dann zweimal an demselben Tage an Spalatin geschrieben (n. 220). Jedenfalls läßt sich aber Kochs Haupteinwand gegen das Jahr 1519, M. habe damals noch keine Schüler in seinem Hause halten können, weil er nicht verheiratet gewesen sei, entkräften durch den Hinweis auf den jungen Jordan Hertzheimer, „bei magistro Philippo" (O. Clemen in Beitr. zur Ref.Gesch. II, 98 Br. Spalatins vom 21. Dezember 1518). — Da inbezug auf die Quintilianvorlesung Beziehungen zu n. 303 und 304 vorzuliegen scheinen, fällt der Brief möglicherweise in das Jahr 1524.

1520. 82[c]. Hierher gehört n. 52. | 82[d]. Hierher gehört n. 87, im Juli anzusetzen, vgl. S. 262, Anm. 1; Köstlin, Luther[5],

I, 765; Enders II, 411. | **95** eingelegter Zettel (vgl. II, 1040) vielleicht zu n. 92. | **97**^{c}. M. an Kurfürst Friedrich, Bindſ. 11 iſt Spalatins deutſche Überſetzung zu n. 55 (vgl. das Vorwort zu dieſem Br. und zum Datum die Anm. Förſtemanns).

1521. **110**^{b}. Luther an M., vor 12. Mai, Enders III, 146. | **110**^{c}. Luther an M., 12. Mai, Enders III, 148. | **110**^{d}. Luther an M., Mitte Mai, Enders III, 158. | **110**^{e}. Luther an M., 20. Mai, Enders III, 161. | **118**^{b}. Luther an M., 13. Juli, Enders III, 188. | **121** geſchrieben nach dem 23. Auguſt 1521, Birck, d. kurſächſ. Rates Hans v. d. Planitz Berichte (1899), 595, alſo = n. 129^{b}. | **124**^{b}. Luther an M., 1. Auguſt, Enders III, 205. | **125**^{b}. Luther an M., 3. Auguſt, Enders III, 210. | **127** im Dezember anzuſetzen (= n. 175^{b}), Hartfelder, Mel. paed. 260 und Ellinger, M., 618 Anm. zu S. 163. | **129**^{b}. Hierher gehört n. 121. | **129**^{c}. Luther an M., 9. September, Enders III, 222. | **132**^{b}. Hierher gehört n. 137. | **136** Ende Dezember (= n. 171^{b}), Enders III, 256 f. und Schmidt, M., S. 82 nach Seckendorf, Hist. Lutheran. I, 214. | **137**. Mitte September (= n. 132^{b}), Enders III, 233. | **137**^{b}. Hierher gehört n. 467, vgl. Nik. Müller, Arch. Ref.Geſch. VI, 181ff.; Enders VI, 359. | **144**^{b}. Kurfürſt Friedrich an M., Jonas u. a., Lochau 25. Oktober, Arch. f. Ref.Geſch. VI, 214. | **138**, **139**, **143** bis **147**, **151**, **152** (kurz vor dem 12. Dezember), **155** bis **157**, **160** bis **167**, **169** bis **171**, **182** bis **184**, **186**, **189** bis **192**, **194** bis **200** berichtigt von Nik. Müller, Arch. f. Ref.Geſch. VI. | **149**^{b}. Luther an M., Anfang November, Enders III, 244. | **159**^{b}. Hierher gehört n. 152, kurz vor 12. Dezember, Arch. f. Ref.Geſch. VI, 276. | **171**^{b}. Hierher gehört n. 136. | **175**^{b}. Hierher gehört n. 127. | **181**^{b}. Hierher (oder in das Jahr 1522) gehört n. 495, Kolde in BbK. I, 6.

1522. **184**^{b}. Luther an M., 13. Januar, Enders III, 272. | **187**^{b}. Hierher gehört n. 226^{c}. | **203**. November 1527 (= n. 482^{d}), vgl. noch Kawerau, Agrikola S. 68 und 146. | **209** und **210** Anfang November (= n. 218^{b}), Enders IV, 22. | Vor **217**^{b}. Luther an M., 29. Juli, Enders III, 438. | **218**^{b} Hierher gehören n. 209 und n. 210. | **223**. Geſchrieben 6. März 1525 (= n. 322^{b}), wie n. 223^{b} bald danach, O. Clemen in ZKG. 32, 283. | **226**^{c} und **226**^{d} (= Bindſ. n. 25 und 26) Ende Januar oder Anfang Februar, ein zuſammengehöriges Schriftſtück nach Arch. f. Ref.Geſch. VI, 438 (= 187^{b}).

1523. **230** B, von Bindſ. n. 116 wieder gebucht im J. 1532 (1087^{c}), Enders IV, 81. | **233** fällt in das Jahr 1522 oder 1524 nach Tſchackert, Urkundenbuch II, S. 80 n. 250. | **238**^{b}. Hierher

gehört n. 240 nach Enders IV, 101 im März geschrieben. Statt Julichii lies Tulichii, vgl. I, 1120. | **258**b. M. an Ökolampadius, 8. September 1523, erwähnt von Schmidt, M. 115. | **264**b. Sigismund Gelenius an M. nach Spalatins Annales bei Mencken, scriptor rer. Germ. II, 627, wo Iglau statt Trigla zu lesen ist nach Tschackert, Urk. II, 27.

1524. **269**b. Vorrede zur Textausgabe der Klagelieder Jeremiä auch C. R. XX, 791. | **270**b. Amtmann Wolf Christoph von Wiesenthau samt Rat und Gemeinde zu Schwabach an Luther und M., 27. März, BbK. V, 140 nach Falkenstein, Chronicon Svobacense (1756), 191. Der empfohlene Prediger Burchardus Leykham, der aus dem Franziskanerkloster zu Neustadt/Aisch ausgetreten war, erscheint 1528 als Pfarrer von Sonneberg (Arch. f. Ref.Gesch. IV, 404), 1539 als Pfarrer von Ronneburg, wo er 1541 starb (Löbe, Gesch. d. Kirchen u. Schulen d. Herz. Sachs. Altenburg II, 219). | **270**c. Hierher gehört n. 325b. | **275**. 22. April anzusetzen nach Enders IV, 325. **278**b. M. an Ökolampadius (14. Juni?), Bindf. n. 27. **279**b oder Bindf. n. 511 ist zu streichen, identisch mit n. 365. **282**c. Camerarius an M., Juli, elegia *δδοιπορικὴ* metallaria in Mich. Barth. Annaeberga. Basil. 1557. | **284** erst nach dem 3. August, vielleicht Ende 1524 oder 1525 geschrieben, s. Weimarer Lutherausg. XV, 224. | **284**b. Vincentius Obsopöus an M., etwa August-September, vgl. I, 666 Anm. und Weimarer Lutherausgabe XV, 20. | **295**c. Hierher gehört n. 313. | **298**b. Joachim Camerarius an M., November, Kolde in Bbk. XVII, 228. **313** in den Oktober zu setzen (= n. 295a) nach Scheffer, Einladungsprogr. zur Totenfeier M.s in der Universität Marburg 1860 (Schmidt, M. 107).

1525. **317** gehört in das Jahr 1533 (= n. 1090b), vgl. Enders IX, 270 (DeWS. VI, 497). | **318**d. Johannes Lonicer an M., 12. Februar, praef. zu *Ὁμήρου Ἰλιάς*, Argentin. 1525, O. Clemen in Zentr. f. Bibl.wesen XXIII, 117. | **322**b. Hierher gehört n. 223 (und n. 223b). | **325**b. Thomas Münzer an M. 29. März Bindf. n. 33 schon 1524 geschrieben nach Ellinger, M., S. 619 zu S. 206 (= n. 270c). | **325**c. Nikolaus Gerbel an M., 25. März, bei Hekel, manipul. p. 85, vgl. Enders V, 143. | **325**d. Paracelsus an Luther, Bugenhagen und M., nach März, Enders V, 148. | **328** nach Enders V, 133 am 11. (nicht 12.) April, da es sich um einen Dienstag handelt. Aber ist Dienstag nach dem Sonnabend vor Palmarum nicht ein seltsames Datum? Vielleicht ist statt Die Martis *μετὰ τὴν πρὸ τῶν βαΐων* zu lesen *μετὰ τὴν κυριακὴν πρὸ τῶν βαΐων*. Dann

wäre es mit 4. April aufzulösen. Oder es ist πρὸ verlesen statt κυρ(ιακήν), so daß der 11. April doch richtig wäre. | **331**[b]. Fragestücke an Luther und M. über das Begräbnis des Kurfürsten Friedrich nebst deren Antwort, 6. und 7. Mai, Enders V, 166. | **331**[c]. Rat von Erfurt an Luther und M., 10. Mai, Bindſ. n. 34; Enders V, 171. | **338**. Postridie Pentecostes = 5. Juni. | **345** nach 9. Februar 1526 (= n. 366[c]), vgl. Tſchackert, Urk. II, 151; Enders V, 192. | **347**. M. an Johannes Agrikola 4. September, ZhTh. 1872, 353. | **347**[c]. Rat von Nürnberg an M., 16. September, Nürnberger Arch., Ratsbücher T. 103, f. 11 nach Waltz in ZKG. II, 131; gedruckt bei Siebenkees, Materialien I, 333, nach Enders V, 248. | **354**[b]. Hierher gehört n. 365 (ſ. Vogt), 20. Dezember, von Bindſeil mit der falſchen Adreſſe Melchiori Kindt wiederholt, Bindſ. n. 511 (S. 493); vgl. n. 279[b]. | **355**. 7. September 1530 (= n. 889[b]), wiederholt Bindſ. n. 96.

1526. **361**[b]. Nikolaus Gerbel an M., Anfang 1526, im Thesaur. Baum. II, 211 nach Enders V, 299. | **361**[c]. Der Geiſtlichen (M., Oſiander, Sleupner) Ratſchläge über die Zeremonien in Nürnberg, H. von Schubert, Die älteſte evang. Gottesdienſtordnung, S. 349 ff., vgl. BbK. III, 195. | **365** geſchrieben 20. Dezember 1525, ſ. n. 354[b]. | **366**[c]. Hierher gehört n. 345. | **369**[b]. Rat von Nürnberg an M., 27. Februar, Nürnb. Arch. Briefbd. 104, 58 nach ZKG. II, 132. | **369**[c] und **369**[d]. Hierher gehören n. 314[b] und n. 315 (ſ. Vogt). | **373**[b] iſt zu ſtreichen, da Bindſ. n. 512 (S. 494 irrigerweiſe n. 506 gedruckt) an Melchior Kindt identiſch iſt mit n. 380 an Agrikola. | **378**[b]. Hierher gehört Bindſ. n. 522, M. an Joh. Agrikola, 2. Hälfte des April, vgl. Enders V, 340. | **380**. Vgl. n. 373[b]. | **380**[b]. Hierher gehört Bindſ. n. 523, M. an Joh. Agrikola, Ende April oder Anfang Mai. | **384**[b]. Nikolaus Gerbel an M., 5. Juni, im Thes. Baum. II, 251 nach Enders V, 358. | **390**[b]. Nikolaus Gerbel an M., 10. Juli, im Thes. Baum. II, 273 nach Enders V, 368. | **396**[b]. Hierher gehört n. 661. | **401**. 29. Auguſt 1529 doch richtig (= n. 630[b]), vgl. O. Clemen in ZKG. 32, 286 und Enders VII, 64. | **401**[b]. Nikolaus Gerbel an M., 1. September, im Thes. Baum. II, 281 nach Enders V, 381. | **403**[b]. Landgraf Philipp von Heſſen an Luther und M., September, vgl. Enders V, 395 und Z. f. Hess. Gesch. 40 (1907), 164. | **407** geſchrieben Ende Oktober oder Anfang November 1527 (= n. 476[b]), vgl. O. Clemen in ZKG. 32, 285 u. Enders VI, 63. | **416** geſchrieben 17. November 1527 (= vor n. 482[b]), vgl. O. Clemen a. a. O. | **424**[b]. M. an Thomas Blaurer, Bindſ. n. 38.

1527. **436**. In Monaus Abschrift datiert postridie Dominicae Invocavit; der Brief gleichzeitig mit n. 586, also auch 15. Februar 1529 anzusetzen (= n. 586[c]). Vgl. O. Clemen in ZKG. 32, 286. | **437**. 16. März. | **439**[c]. Nikolaus Gerbel an M., 2. April, im Thes. Baum. III, 16 nach Enders VI, 83. | **439**[d]. M. an Landgraf Philipp, 20. April, Varrentrapp in Forsch. z. deutsch. Gesch. XVI (1876), n. 1. Über Heinrich Hesse vgl. noch Z. f. Hess. Gesch. 40 (1907), S. 164. | **440**. In der Aufschrift der Zusatz pro Georgio Hebero nach III, 1270. | **443**[b]. Nikolaus Gerbel an M., Ende Mai, Thes. Baum. nach Büchle, Progr. Durlach (1886), S. 23. | **453**[b]. Luther an M., 2. August, Enders VI, 71. | **457**. 14. August, vgl. Enders VI, 72. **460**. In der Adresse ab Albich (statt Aichich) vermutet im Index X, 331. | **463** wiederholt Bindf. n. 513 (S. 494, wo irrigerweise n. 507 gedruckt ist) mit der wohl nicht zutreffenden Adresse Joh. Marcello, die schon I, 1120 erwähnt wird. | **465**[f]. M. an Agrikola, September 1527, Bindf. n. 532, vgl. Köstlin, Luther[5] II, 630. **467**. Vgl. n. **137**[b]. | **468**. Zu Joh. Gülden (Aureus) vgl. noch O. Clemen in Beitr. z. Ref.Gesch. III, 55 ff. | Vor **474**[b]. Luther an M., 27. Oktober, Enders VI, 108. | **476**[b]. Hierher gehört n. 407. | **481**. Ende November (= n. 482[e]) nach O. Clemen in ZKG. 32, 285. | Vor **482**[b]. Hierher gehört n. 416. | **482**[d]. Hierher gehört n. 203. | **482**[e]. Hierher gehört n. 481. | **490**[b]. Hierher gehört n. 563[b]. | **491**. 29. Dezember. | **495**. M. an Andreas Althamer 1521 oder 1522 (n. 181[b]) geschrieben nach Kolde, Bbl. I, 6. | **498**. Über Justinian von Holzhausen vgl. Enders X, 260.

1528. **503**[b]. Hierher gehört n. 519. | **504**[c] oder Bindf. n. 47 nach 2. September 1528 anzusetzen (= n. 546[b]), vgl. Enders VI, 371. | **505**[d]. Desiderius Erasmus an M., 5. Februar, O. Clemen in ZKG. 31, 88. | **506**. Nikolaus ist Clauffus, vgl. Index in X, 351 und V, 434; VI, 84. | **508** vielleicht gleichzeitig mit Enders VII, 58 in das Jahr 1529 gehörig (n. 588[b]). **519** am 23. Januar 1528 geschrieben nach St.Kr. 1897, 182 (s. Vogt) = n. 503[b], während Druffel, Sitzungsber. d. Akad. zu München (1876), 501 November 1527 angibt (vgl. Enders VI, 110). **522**[b]. Bedenken Luthers und M.s, um den 16. April, vgl. Enders VI, 248. | **526** gehört hinter n. 528 vom 7. Mai, Enders VI, 266. | **529**. Vgl. Enders VI, 259. | **530**[b] wohl identisch mit n. 530 vom 18. Mai. | **531**. Vgl. Enders VI, 274. **535**[b]. Kurfürst Johann an Luther, M. und Hans Metsch, 9. Juni, Enders VI, 285. | **537** am 19. Januar 1529 anzusetzen (= n. 581[b]), s. Burkhardt, Visitat. S. 27. | **538**. **539**. **540**. Vgl. Enders VI, 268, 265, 266. | **542**. Vgl. Enders VI, 306.

542^{b}. Kurfürst Johann an Luther und M., 17. Juli, Enders VI, 306. | **543**. Vgl. noch Enders VI, 308. | **544** gehört in das Jahr 1529 (= n. 623^{b}), vgl. Enders VII, 142. | **544**^{b}. Kurfürst Johann an Luther, Hier. Schurf, M. und Benedikt Pauli, 25. Juli, Enders VI, 309. | **545**^{b}. M. an Johannes Nebel, 3. Auguſt, Joh. Winniſtede Kurze Anzeigung uſw. (1559), vgl. Unſch. Nachr. 1712, 577 und Hortleder, Vom teutſchen Kriege II, 5. 28, S. 1398. | **546**^{b}. Hierher gehört n. 504^{c}. | **550**. Statt Aubeck lies Rabell, Enders VII, 137. | **554**^{b}. Vgl. noch Enders VII, 8. | **560**^{b}. Luther an M., 30. November, Enders VII, 28. | **560**^{c}. Die Viſitatoren in Thüringen, Chriſtoph v. d. Planitz, M., Juſtus Menius und Friedrich Mykonius, 25. November, Anordnungen über die Beſetzung der Pfarre Goldbach, Brückner, Kirchenſtaat von Gotha IX (1757), S. 24. | **561**^{b}. Dieſelben, 11. Dezember, Anordnungen über die Beſetzung der Pfarre zu Teutleben, Brückner a. a. O. I (1753), 8, S. 30. | **563**^{b}. M. an den Rat zu Neuſtadt/Orla, 27. Dezember, Bindſ. n. 535, gehört in das Jahr 1527 (= n. 490^{b}), O. Clemen, Beitr. z. Ref.Geſch. III, 60, Anm. | **565**. Zu Arſacius Seehofer vgl. Weimarer Lutherausgabe XV, 97 und Kolde, BbK. 1905. Die von Kolde a. a. O. S. 175, Anm. 2 aus Riezler und Reuſch (A. D. B.) angeführten Äußerungen ſcheinen zurückzugehen auf Rabe, Märtyrerhiſtorien (1572) II, 368 „zum Hohenmeiſter in Preußen geſchickt ohngefehrlich auf 1½ Jahr das Evangelium gepredigt". Ebenda S. 175, Anm. 4 wird die Äußerung Germanns beſtritten, daß Seehofer 1528 bis 1532 Rektor in Eisfeld geweſen ſei, doch vgl. Arch. Ref.Geſch. IV, 385, 28. Oktober 1532: „das Vicarienhaus itziger Zceyt der Jugent zu Gut Magiſter Arſatio Sehehofern als angenommenen Schulmeyſter eynzugeben ... und ſoll itz der Kaplan in seyn des Sehehofers gemyete behauſung dargegen einzciehen". Wie ſich damit die andern von Kolde angeführten Daten vereinigen laſſen, iſt allerdings rätſelhaft. Vielleicht gehört der Brief M.s gar nicht in das Jahr 1528, ſondern in eine ſpätere Zeit.

1529. **573**. Statt Hersdorf lies Heusdorf (ehemals Nonnenkloſter, jetzt Kammergut bei Apolda). Cunradus Claudius (über ihn vgl. n. 3199^{b}) iſt aber erſt ſeit 1532 als Pfarrer in Heusdorf nachzuweiſen. Der Brief iſt ſpäter anzuſetzen und zwar 18. April 1540 (= n. 1955^{b}). M. kam vom Konvent zu Schmalkalden. Mit dem Satze Etsi scholae et meae familiae causa cupio domum properare, tamen optarim mihi licere comitari Bromium aut Paulum, qui Erfordiae a nobis discessit vgl. n. 1953 aus Erfurt, 16. April: Utinam licuisset Paulum (Eberum) co-

mitari, sed me multa negotia domum properare cogunt, und n. 1946 und 1947 (Bromius betreffend), sowie n. 597 (= n. 1945[b]). | **578[c]**. Hierher gehört der Br. n. 1333, Januar 1529 ex Wimaria, wie n. 578. 578[b]. 579. Die n. 1333 erwähnte decuria scribarum auch in n. 580 genannt. Adressat ist Johannes Reimann (über ihn vgl. F. Tetzner im N. Arch. Sächs. Gesch. 31, S. 287ff.), bei der Visitation von 1529 Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde. Er scheint vorher zu Blankenhain in Thüringen tätig gewesen zu sein, worüber sich aber nichts hat ermitteln lassen. Statt Musinus wird in unserm Brief nach A. 4 Musculus zu lesen sein. Ein Peter Meusel erscheint 1529 als Kaplan in dem nahe bei Heilingen liegenden Engerda (Löbe, Gesch. d. Kirchen ... in Sachsen-Altenburg III, S. 516 und 480). | **579**. Der Doctor Osmenstatensis ist der damalige Ortsgeistliche von Oßmannstedt bei Weimar, Dr. Valentin Most oder Must, der unglückliche frühere Karmeliterprovinzial, der 1523 in Halberstadt von fanatischen Papisten verstümmelt worden war (Enders IV, 238). In Oßmannstedt wirkte er mindestens seit 1528 (Weimar, Gesamtarchiv Ji 243). Er kam von dort als Kanonikus oder Stiftsherr nach Gotha, was M. wohl in unserm Briefe an Mykonius andeutet (ad vos se conferet); mindestens 1532 ist er als solcher in Gotha nachzuweisen (Z. f. Thür. Gesch. in Jena V, 66). Im Jahre 1539 wurde er der erste evangelische Pfarrer zu Freyburg a. U., starb aber schon 1540 (Akten im Weimarer Gesamtarchiv und G. Tr. Gabler, Freyburg, Kirche und Schule 1840, S. 130f. und 215). | **581[b]**. Hierher gehört n. 537. | **586[c]**. Hierher gehört n. 436. | **586[d]**. Die Visitatoren in Franken an Luther und M., 19. Februar, Enders VII, 54. | **588[b]**. Vgl. n. 508. | **588[c]**. Bugenhagen an Luther, Jonas und M., 8. März, Enders VII, 66. | **597** gehört in das Jahr 1540 (= n. 1945[b]) nach Classen, Progr. d. Gymn. zu Frankfurt a. M. 1860, S. 9, vgl. Baxmann in ZhTh. 1861, 612. | **606**. Mit Unrecht bezweifelt Enders VII, 95 die Angabe Rörers in seinem Briefe an Roth (Buchwald, Wittenberger Briefe n. 64), daß M. am 14. Mai zurückgekehrt sei, da unser Brief (vgl. die Bemerkung bei Vogt nach C. R. III, 1285) Freitags post Exaudi, also eben am 14. Mai geschrieben ist. | **608**. Vgl. Enders VII, 124 n. 1505[a]. | **623[b]**. Hierher gehört n. 544. | **624** pridie S. Jacobi, also am 24. Juli, vgl. Nikol. Müller, Georg Schwartzerdt (1908), 147 und 153. | **626[c]**. M. an Kaspar Aquila, 21. August, IV, 969. | **626[d]**. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 23. August, Varrentrapp in Forsch. z. dtsch. Gesch. XVI (1876), n. 2. | **627** und **628** postridie Bartholomaei, also am 25. August. | **630[b]**. Hierher

gehört n. 401. | **635.** Luther und M. an Landgraf Philipp, 4. Oktober, Enders VII, 164. | **647** mit abweichendem Datum bei Kawerau, Jonas n. 153 (I, 134); vgl. die Bemerkung ebenda II, 349. | **648** und **649** postridie Luciae, also am 14. Dezember, vgl. Enders VII, 202. | **654.** Luthers und M.s Bedenken an den Kurfürsten, nach 16. Dezember, vgl. Enders VII, 209 und O. Clemen in St.Kr. 1909, 473.

Band II.

1530. 666. Vgl. H. von Schubert in ZKG. 30, 313. | **672**[b]. M. an Peter Harer, 16. März, ungedruckt, N. Müller, Georg Schwarzerdt 156. | **673.** Nach dem Jahre 1534 anzusetzen, vgl. A. Wolters, Konrad von Heresbach (1867), S. 56 Anm. | **674**[b]. M. an Kaspar Aquila, Mitte März, IV, 972. | **675**[b] usw. (IV, 972) vgl. Kawerau, Jonas I, 144. | **677**[d]. Luther an M., 23. April, Enders VII, 302. | **677**[e]. Veit Dietrich an M., 23. April, Berbig, Rhapsodia ... (vgl. Kolde, BbK. 14, 140). | **678**[b]. Luther an M., 29. April, Enders VII, 312. | **688.** 11. Mai. Vgl. H. von Schubert in ZKG. 30, 341. | **688**[b]. Luther an M., 12. Mai, Enders VII, 332. | **689**[b]. Luther an M., 15. Mai, Enders VII, 334. | **710**[b]. Luther an M., 2. Juni, Enders VII, 361. | **713.** Nach 12. Juni (= n. 720[c]), Enders VII, 382. | **714**[b]. Luther an M., 5. Juni, Enders VII, 366. | **714**[c]. Luther an M., 7. Juni, Enders VII, 370. | **720**[c]. Hierher gehört n. 713. | **746**[b]. Luther an M., 27. Juni, Enders VIII, 34. | **747.** Vgl. Enders VIII, 40. | **751**[b]. Luther an M., 29. Juni, Enders VIII, 41. | **752.** Vgl. Kawerau, Jonas I, 165 und Enders VIII, 67. | **753.** Vgl. Enders VIII, 64. | **753**[b]. Luther an M., 30. Juni, Enders VIII, 50. | **754**[b]. Bindf. n. 77 = n. 744. Vgl. Enders VIII, 62. | **755**[b]. Hierher gehört n. 867. | **756**[b]. Luther an M., 3. Juli, Enders VIII, 79. | **758**[b]. Luther an M., 5. Juli, Enders VIII, 80. | **762.** 27. Juli (= n. 807[b], s. Vogt) nach Schirrmacher 711; 28. Juli nach Enders VIII, 146 (ZKG. IX, 102). | **769**[b] nicht vom 9. Juli (Bindf. n. 539), sondern vom 19. Juli (= n. 788[c]), vgl. Enders VIII, 120. | **771**[b]. Vgl. n. 793. | **771**[c]. Hierher gehört n. 803. | **776**[b]. Bittgesuch des Vincentius Obsopöus an Kardinal Matthäus Lang von Salzburg, 11. Juli, verfaßt von M., BbK. XV, 5. | **780**[b]. Luther an M., 13. Juli, Enders VIII, 99. | **785**[b]. Luther an Jonas, Spalatin, Agrikola, Melanchthon, 15. Juli, Enders VIII, 112. | **788**[c]. Hierher gehört n. 769[b]. Luther an M., 19. Juli, Enders VIII, 120. | **793.** Nicht an Luther, vgl. Enders VIII, 157 (unter

n. 1735[a]), vermutlich auch am 10. Juli geſchrieben (n. 771[b]) wie n. 770, 771 und 803 (vgl. noch Enders VIII, 97[4]). | **794**[b]. Luther an M., 21. Juli, Enders VIII, 127. | **798**[b]. Luther an M., 27. Juli, Enders VIII, 136. | **800**. 20.—21. Auguſt nach Förſtemann, III, 1274 (ſ. Vogt) (= n. 852[b]). Mit dieſem Datum wiederholt von Bindſ. n. 92. | **803**. 10. Juli (= n. 771[c]), Enders VIII, 97. | **807**[b]. Hierher gehört n. 762. | **815**[b]. Luther an M., 31. Juli, Enders VIII, 156. | **816**[b]. Luther an M., 1. Auguſt, Enders VIII, 161. | **817**[b]. Luther an M., 3. Auguſt, Enders VIII, 164. | **821**[b]. Luther an M., 4. Auguſt, Enders VIII, 168. | **843**[b]. Luther an M., 15. Auguſt, Enders VIII, 190. | **847**. Vgl. Enders VIII, 203[11]. | **850**[b]. Luther an M., 20. Auguſt, Enders VIII, 194. | **852**[b]. Hierher gehört n. 800. | **856**[b]. Nach Schornbaum, ZKG. 26, 144, das in n. 861 als Beilage C erwähnte Gutachten. | **858**. Wohl auch Anfang September, Kawerau, Jonas I, 175. | **860**[b]. Luther an M., 24. Auguſt, Enders VIII, 204. | **863**[b]. Luther an M., 26. Auguſt, Enders VIII, 218; ein Bruchſtück daraus Bindſ. n. 540 (S. 518). | **865**[b]. Eck an M., 27. Auguſt, Schirrmacher 243 (ZKG. IX, 300). | **866**[b]. Luther an M., 28. Auguſt, Enders VIII, 234. | **867**. Anfang Juli 1530 (= n. 755[b]), Enders VIII, 77 und 138. | **878**[b]. M. an Peter Harer, 31. Auguſt, ungedr., vgl. Nik. Müller, Georg Schwartzerdt 156. | **881**. Über das carmen Georgii (d. h. Sabini) vgl. Krauſe, Eobanus Heſſus II, 74. | **881**[b]. Bruchſtück aus einem Briefe M.s, Augsburg, 1. September, Tſchackert, Urk. II, 249 in n. 742. | **885**. 5. September (= n. 888[b]), Druffel, Sitzungsber. 1876, 503; Enders VIII, 244. | **888**[b]. Hierher gehört n. 885. | **889**[b]. Bindſ. n. 96 ſchon I, 763 als n. 355 gedruckt und III, 1272 auch das Datum, 7. September berichtigt. | **889**[c]. Hierher gehört n. 857, ſ. Vogt. **898**[b]. Luther an M., 11. September, Enders VIII, 251. **902**[b]. Luther an M., 15. September, Enders VIII, 258. **905** nur Poſtſkriptum zu dem wirklichen Briefe der Nürnberger Geſandten an den Rat, 18. September, abgedruckt von Schornbaum, ZKG. 26, 146. | **907**[c]. Luther an M., 20. September, Enders VIII, 264. | **934**. 28. Juni (1531?) nach Bucholtz, Ferdinand I., Bd. III, 499, vgl. O. Waltz in ZKG. II, 132. Der Brief iſt nach Orléans gerichtet, wo die Vangiones, d. h. doch wohl Johannes und Heinrich Silberborner aus Worms nach dem Briefe an Camerarius (13. Oktober 1528, I, 1003) ſeit 1528 ſtudierten. | **934**[b]. Bedenken von Luther, Jonas, M., November 1530, Enders VIII, 296 und XII, 81; Berbig, Spalatiniana 1908, 96. | **934**[c]. Bugenhagen an Luther, Jonas

und M., Anfang November, Enders VIII, 304. | **936**^{b}. Kurfürst Johann an M., 4. November, erwähnt II, 430. | **936**^{c}. Luther, Jonas und M. an Kurfürst Johann, 8. November, Enders VIII, 314. | **940**^{b}. Kurfürst Johann an Jonas, Luther, M., 14. November, Enders VIII, 319. | **954** mit der Adresse Dantisco ist vielleicht in n. 1127^{b} (Bindſ. n. 544) vom Jahre 1533 zu ſuchen. | **954**^{b}. In das Jahr 1530 ſetzt Schmieder, Erinnerungsblätter (1843), S. 98 den Brief von Georg Major an Spangenberg, n. 7036 (X, 46). Der darin erwähnte Petrus Sweder Pomeranus iſt aber erſt am 6. Juli 1530 in Wittenberg immatr. und vermutlich erſt ſpäter als Lehrer nach Magdeburg gekommen. Nach Holſtein, Neue Jahrb. f. klaſſ. Phil. (1884), S. 23 ſtehen lateiniſche Gedichte von Sueberus in Maioris Sententiae veterum poëtarum (1534) und in Maioris Colloquia Erasmi (1549); eine undatierte Einladung an ihn in poetiſcher Form bei Stigel, poëmata (Jenae Salom. Richtzenhan [1600] II, Bl. 226). **1531. 957**^{b}. Luther, Jonas und M. an Kurfürſt Johann Gutachten, um 16. Februar, Enders VIII, 362. | **974**. Statt Coldinum lies Coldicium. Der DeW V, 760 genannte M. Christophorus Strasburgensis wäre alſo Lasius aus Straßburg (ſ. DeW S. VI, 514, Anm. 4). | **981** fällt doch wohl in das Jahr 1533, vgl. n. 1101. | **983**. Ende Mai, Enders IX, 9 und 21. | **987**^{b}. Hierher gehört n. 1040. | **992**. 30. Juni, vgl. Enders IX, 39. | Vor **1000**^{c}. Georg von Brandenburg an Luther und M., 25. Auguſt, nach Kolde, ZKG XIII, 325 bei Enders IX, 65. | **1001**. April 1536 (= n. 1410^{b}), vgl. Schmidt, M., 288 nach Seckendorf III, 112; Köſtlin, Luther^{5} II, 668; Enders IX, 90 und X, 316. | **1001**^{b}. Hierher gehört n. 1022. | **1003**. Mai 1532 (= n. 1046^{b}), Enders IX, 183. | **1004**^{b}. Jonas, Luther und M. an Hans Löſer, 13. September, Enders IX, 102. | **1014**. Zu Moritz Seidel aus Ölsnitz (imm. in Leipzig S. 1529, bacc. S. 1530, mag. W. 1532) vgl. noch Ehwald, Progr. d. Gymn. zu Gotha (1893) mit dem Neuabdruck von n. 1014 und einem Brief von Eobanus Heſſus an Moritz Seydel, Nürnberg, 5. Januar 1531; ferner n. 1244^{b} (Bindſ. n. 122) und n. 1246 (beide vom 31. Januar 1535), endlich n. 1707^{c}. Moritz Seydel an M., Köln 11. Auguſt 1538 (cod. Landsh. II, 175). | **1017**. Vgl. Enders IX, 122. | **1018**. Vgl. Enders IX, 125. Das Zeugnis iſt ausgeſtellt für Peter Büttner aus Windsheim, Bbk XV, 123. | **1019**^{b}. M. an Johannes Agrikola, November, ſ. Kawerau, Agrikola 341. | **1022**. Mitte Auguſt (= n. 1001^{b}), Enders IX, 57. | **1023**. Datierung zweifelhaft, obwohl Germann, Forſter, S. 414 und An-

hang S. 73 sich entschieden für 1531 ausspricht. Franciscus Itigius Mosellanus Trev. dioc. am 24. Juli 1527 in Wittenberg imm., mag. 30. Januar 1532 (Köstlin, bacc. II, 21). Da er in der Adresse des Briefes schon als magister bezeichnet wird, ist der Brief später als 1531, vielleicht 1534 anzusetzen; damals (Germann a. a. O. S. 444) wegen der wachsenden Schülerzahl in Schleusingen mehr Lehrer angestellt. Vgl. über ihn Germann an den angeführten Stellen und S. 412 (Brief von ihm aus Schleusingen an Sutel, 1546), dazu Classen, Progr. Frankfurt a. M., Gymn. 1860, S. 32, Br. des Frankfurter Rektors Joh. Knipius aus Andernach an seinen Freund M. Franciscus Ithyges vom 14. August 1557.

1532. 1026. Vgl. die Erläuterungen von Förstemann, Neue Mitteil. I, 4, 131. | **1027.** Zu Andreas Junius vgl. n. 1073[b]. | **1039.** Der Brief ist insofern von Bedeutung, als Luther seine Zustimmung zur Anstellung eines nicht ordinierten Geistlichen gibt. Bonaventura Sülzfleisch, auch Sulfleisch (s. III, 1271) war seit 1532 Pfarrer zu Niederwiera (Löbe, Gesch. d. Kirchen usw. im Herz. Sachsen-Altenburg I, 404). Vogt beanstandet Spalatins Datierung, weil auch im April Bugenhagen noch nicht in Wittenberg war. Indessen gibt Spalatin nur das Jahr 1532 an, was sicher richtig ist, nicht das Monatsdatum. Dieses (4. April) beruht, wie es scheint, nur auf einer Vermutung von Bretschneider (S. 574, Anm. vide Lutheri ep. ad Spalatinum d. 4. April 1532). Einen solchen Brief an Spalatin bieten aber die Sammlungen von Lutherbriefen nicht. Bretschneider hat wohl Luthers Brief an Georg Mohr (4. April nach DeW IV, 357, 5. April nach Enders IX, 164) im Auge. Er scheint auch anzunehmen, daß mit ludi Bornensis magister, der in dem Brief erwähnt ist, Georg Mohr (in der Anm. steht allerdings Johannes Mohr) gemeint sei. Nach den Visitationsakten von 1533/34 war jedoch damals Gregor Hartmann Schulmeister in Borna (seit 1533 Altarist in Großzössen bei Zöpen, seit 1536 Pfarrer zu Lohma bei Schmölln). | **1040.** 15. April 1531 (= n. 987[b]) geschrieben nach Enders IX, 9. In der Anm. S. 575 ist statt Paleus (nach dem Anonymus Dresdensis) vielleicht Paceus zu lesen (über ihn vgl. ZKG d. Prov. Sachsen III, 186 ff.) | **1040[b].** Gerhard Wilskamp an Luther und M., 13. April, Enders IX, 169. | **1040[c].** Gerhard Wilskamp an Luther und M., 14. April, Enders IX, 174. | **1045[b].** M. an Jakob Montanus in Herford, 22. April, ungedr., vgl. Enders IX, 179. | **1045[c].** Luther und M. an Gerhard Wilskamp, 22. April, Enders IX, 176. | **1046[b].** Hierher gehört n. 1003. | **1050[b]** (Vogt). Zu streichen, identisch mit n. 1046[b]. |

1053. τὸν *Περικλέα* vicinum nicht Bavarum, wie in A. 1 steht, sondern Kurfürst von Brandenburg, vgl. n. 1064 und X, 322. | **1055.** Donnerstag nach Pfingsten, also am 23. Mai. | **1057.** Vgl. Enders XII, 73. | **1059**^{b}. Cornelius Duplicius Scepperus an M., Köln, 9. Juni, cod. Landsh. II, 347 (er ist auch in n. 1064 erwähnt). | **1060**^{b}. Hierher gehört n. 1065. | **1063.** 27. Juni 1538 (= n. 1691^{b}), Enders XI, 385. Nikolaus ist Hausmann. | **1065.** 23. Juni (= n. 1060^{b}), Kawerau, Versuche M. . . . zurückzuführen (1901), 78. | **1065**^{b}. Kurfürst Johann an Luther, Bugenhagen und M., 28. Juni, Enders IX, 200. | **1066.** 8. Juli 1546 (= n. 3505^{b}), Albert, Briefwechsel Heinrichs von Einsiedel (1908), S. 43 f. | **1067**^{b}. Hierher gehört n. 1125. | **1068**^{c}. M. an Joachim von Brandenburg Bindf. n. 113 ist identisch mit n. 2496 (IV, 822), wo das Datum falsch ist, Enders IX, 216. | **1068**^{e}. Kurfürst Johann an Luther, Jonas, M., Pauli, Anfang August, Enders IX, 214. | **1070.** Zu Guilelmus Magnus vgl. XII, 238, Z. 4 v. u., ferner Calendarium Eberi (1551), geb. 6. Januar 1510 Wilhelm Megale Wirceburgensis, praeceptor Ducum Luneburgensium filiorum Ducis Ernesti. | **1073**^{b}. Luther, Jonas und M. an den Kurfürsten Johann Friedrich, Anfang September, Burkhardt, Arch. Ref.-Gesch. IV, 185. Andreas Junger Andres von Altenburg, imm. in Wittenberg Sommer 1530; vgl. noch Enders X, 132 (1535) und C. R. IV, 860 (1542). Nach einem Briefe von Mykonius an P. Eber aus Leipzig, 16. November 1539 (Brückner, Kirchen- und Schulenstaat von Gotha I, 1 [1753], S. 58) wäre er im November 1539 zu Leipzig im Georgshospital an der Pest gestorben. Aber wie reimt sich damit zusammen, daß er am 4. Oktober 1540 in Tübingen imm. ist und im November desselben Jahres von dort nach Altenburg reist (O. Clemen, Beitr. III, 108; II, 125)? | **1075.** Ein Konrad Braun war 1534 Pfarrer in Beucha bei Grimma (Kreyßig^{2}, S. 42). Die Eiche, jetzt Albrechtshain genannt, wo seit 1530 Pfeffinger Pfarrer war. | **1079.** Jakob Ziegler Pfarrer in Crossen bei Zwickau seit 1530, vgl. Kreyßig, Nachtrag S. 8. | **1084.** Anfang 1535 (= n. 1238^{b}), Enders X, 87. | **1087**^{c} (= Bindf. n. 116), vgl. n. 230 B.

1533. 1089. Anfang Februar mit Beziehung auf n. 1094, vgl. ZKG. XIX, 506. | **1090**^{b}. Hierher gehört n. 317. | **1093**^{b}. Hierher gehört n. 1089. | **1102.** Enders IX, 284 vermutet als Adressaten den Kurprinzen Joachim von Brandenburg. Vielleicht ist an den Herzog Magnus von Mecklenburg zu denken mit Bezug auf n. 1031 und n. 1026. | **1102**^{b}. Hieronymus B(aumgärtner) an N. N., März, IV, 1016. | **1109**^{b}. Die Diakonen und verordneten

Bürger der Stadt Hamburg an Luther und M., 28. April, Enders IX, 295. | **1109**c. Hieronymus Baumgärtner an M., 30. April, cod. Landsh. II, 35. | **1114**b. Die Diakonen usw. zu Hamburg an Luther, Jonas und M., 3. Juni, Enders IX, 304. | **1114**c. Gerhard Wilskamp an Luther und M., 5. Juni, Enders IX, 305. | **1118**b. Eobanus Hessus an M., Erfurt, 1. Juli, Weber Vir. clar. epp. (1894), S. 24. | **1125** gehört in das Jahr 1532 (= n. 1067b), Enders IX, 212. | **1127**b. Hierher gehört n. 954. | **1127**c. Johannes Baptista Egnatius Venetus an M., 30. August, cod. Landsh. II, 334. **1136**. Vgl. n. 1646b (bei Vogt). | **1136**b. Rat von Nürnberg an Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger, M., 20. Oktober, Enders IX, 356. | **1137**b. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen und M., 22. Oktober, Burkhardt, Arch. Ref.Gesch. IV, 186. | **1157**. Dezember 1533 nach Enders IX, 355[7]. Über Ambrosius Naumann, der in Hohnstädt, Colditz, Leisnig, Lommatzsch amtierte, vgl. Kreyßig[2], S. 87, 266, 357, 384. | **1157**d. Hieronymus Baumgärtner ad patrem, IV, 1023.

1534. **1158**b. Gerhard Wilskamp an Luther und M., 6. Januar, Enders IX, 377. | **1159**. Vgl. Enders IX, 380. | **1162** „nach August" (= n. 1214b), Seidemann, Erläuter. z. Ref.Gesch. (1844), S. VII, da bei Cochlaei insulsissimas Philippicas zu denken sei an Philippicae quatuor Joh. Cochlaei in Apologiam Phil. Melanthonis ad Carolum quintum, Lips. 1534, mit einer vom 8. August 1534 datierten Vorrede an Peter von Krakau. | **1166**. Pfarrer von Herzberg war Andreas Wagner (Pallas, Gesch. d. Stadt Herzberg [1901], S. 267 und Pallas, Regiſtr. d. Kirch.Visit. im Kurkreis Wittenberg III [1908], S. 408), der, früher Geistlicher in Schweinitz, seit 1522 Beichtvater des Kurfürsten Friedrich gewesen war als Nachfolger von Jakob Vogt (Arch. Ref.Gesch. VI, 316). Noch 1522 wurde er Pfarrer in Herzberg, starb 1561. | **1178**. Sebastianus Gore aus Delitzsch, imm. Juli 1530, mag. am 19. September 1538, ord. 30. November 1539 für Jessen, am 29. April 1540 von Luther an Spalatin empfohlen für Schilda, 1541 Pfarrer zu Seyda, 1543 in Delitzsch, gestorben 1555, vgl. Enders XIII, 39. | **1179**. Es ist wohl Jakob Ziegler gemeint, vgl. n. 1079. | **1192**c. Johannes Dryander, Physikus des Erzbischofs von Trier (vgl. noch Krause, Eobanus Hessus, II, 219 und 237f.) an M., Coblenz, 29. Mai, cod. Landsh. II, 199. | **1193**. Zu Valentin Ebrart vgl. Arch. Ref.Gesch. VI, 169f. | **1196**. Die Nachschrift Nondum statuerat ... wiederholt Bindſ. n. 545 mit dem Datum 8. Juli (bei Vogt

n. 1201[b]), vgl. Enders X, 60. | **1197**. Wahrscheinlich vom 27. Juni, Enders X, 55. | **1200**. Vgl. Enders X, 60f. | **1201[b]**. Vgl. n. 1196. | **1206**. Wiederholt von Bindſ. n. 130 mit dem Datum 1. Auguſt 1535 (= n. 1291[b]). | **1206[c]**. Vgl. Vogt unter n. 527[b] und Enders X, 65. | **1211[b]**. Martin Bucer an M., 27. Auguſt, Bindſ. n. 120, vgl. Schmidt, M. S. 272. | **1213[b]**. Paul Speratus an Luther, M., Jonas, 31. Auguſt, Enders X, 67 (ZKG. 11, 302). | **1214[b]**. Hierher gehört n. 1162. | **1214[c]**. Landgraf Philipp von Heſſen an M., 12. September, Z. d. Ver. f. Heſſ. Geſch. 28 (1904), 65. | **1216[b]**. Hierher gehört n. 1249. | **1217[b]**. Landgraf Philipp von Heſſen an M., nach dem 16. September, Z. d. Ver. f. Heſſ. Geſch. 28, S. 68. | **1220[b]**. Johannes Heerwagen an M., Frankfurt, September, cod. Landsh. II, 475 (vgl. n. 1215). | **1222[b]**. Deſiderius Erasmus an M., 6. Oktober, vgl. Schmidt, M. 708 in Sabini poëmata (1581) 440 und Erasmi opp. III B S. 1494 n. 1273 nach Walther, Bernburger G., Progr., (1879). | **1223**. Zettel zu dieſem Briefe an Fürſt Johann von Anhalt, 22. Oktober, Krauſe n. 4. | **1226**. Die Namensform Geſſinger iſt zweifelhaft. Nach Krauſe S. 4 heißt der Zerbſter Geiſtliche Heſſinger; nach einem alten Verzeichnis, das Sehling, Evang. Kirchenordn. II, 588 abdruckt, Roſſinger. Das würde am beſten ſtimmen zu dem Eintrag in das Wittenberger Album im März 1549: Heinricus Risingerus Zerbstensis. Dieſer iſt aber offenbar identiſch mit Heinricus Kessingerus Servestensis, der nach vierjährigem Studium in Wittenberg und neunjähriger Tätigkeit im Schuldienſt am 14. Juni 1562 in Wittenberg ordiniert wurde (OB II, 214 und S. XVIII). Gleichviel aber wie der Name gelautet haben mag, gemeint iſt ſicher in dem Briefe der eben genannte. Der Brief kann demnach erſt nach Beginn ſeiner Studienzeit in Wittenberg geſchrieben ſein, alſo nach 1549. — Mit der Schrift des Menius gegen die Wiedertäufer kann Melanchthon nur die Schrift „Von den Blutsfreunden aus der Wiedertaufe“ meinen, die Menius im Jahre 1551 ſchrieb (Haucks REnc.), als er ſich wieder in einen Streit wegen des Tauſſakraments verwickelt ſah. — Dazu erwähnt M. im Anfang des Briefes die Mitteilung des Kurfürſten Moritz, daß der Beginn der Synode auf den 20. Januar des nächſten Jahres verſchoben ſei. Das paßt für die im Januar 1552 in Trient eröffneten Verhandlungen des Konzils (vgl. n. 4980). Danach wird der Brief am 3. November 1551 geſchrieben ſein (= n. 4978[d]). | **1236**. Nicht vor 12. Februar 1536 (n. 1404[b]), A. Wolters, Konrad von Heresbach (1867), S. 56 Anm. | **1236[c]**. N. N. ad Patrem,

IV, 1025. | **1237**c. Erhard Schnepf an M., Stuttgart, cod. Landsh. I, 222.

1535. 1238. Das angehängte Gedicht ist nicht von M., sondern von Joh. Glandorpius, Tschackert, Briefwechsel Corvins S. 12 und 63. | **1238**b. Hierher gehört n. 1084. | **1249**. Wiederholt bei Bindſ. n. 121 (ſ. n. 1216b) mit dem Datum 16. September 1534, was richtiger ſein wird. | **1256**, 13. Februar, gehört nach V, 313 in das Jahr 1544. | **1257**b bei Vogt, vgl. Bindſ. n. 124. | **1261**. 18. April (= n. 1267c), vgl. Enders X, 143 und Löſche, Luther, M. und Calvin (1909), S. 154. Benedikt iſt Baworinsky, Senior der Brüderunität (Löſche, Jahrb. d. Prot. in Öſter. 18, 16). | **1262**b. Hierher gehört n. 1504. **1267**c. Hierher gehört n. 1261. | **1273**c. Hierher gehört n. 3459. | **1278**b. Die Augsburger Geiſtlichen an M., 20. Juni, Simlerſche Samml. zu Zürich nach Enders X, 159. | **1279**b. Hierher gehört n. 1444b (Bindſ. n. 143) nach Köſtlin, Luther5, II, 665 (nicht in das Jahr 1536). | **1280**b = Bindſ. n. 127 ſchon gedruckt durch Förſtemann in den Neuen Mitt. V, 3. Heft, S. 82. **1280**c. N. N. ad Patrem, IV, 1028 n. 54. | **1283** zu tilgen und zu erſetzen durch n. 1282b und n. 1283 in IV, 1029 ff. n. 55 und n. 56. | **1284**b. (Vgl. Bindſ. n. 128) Kurfürſt Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger, M., Mitte des Jahres, Enders X, 171. | **1288**. In Tettau (Ephorie Glauchau) war Sigismund Masco ſeit 1522 Pfarrer. Bei der Viſitation am 29. November 1533 (Weim. Geſamtarchiv Ji 6) ſtellte ſich heraus, daß er nicht ſelbſt predigte, wohl aber einen geſchickten Kaplan hielt. Er wurde angewieſen, ſich eine Zeitlang nach Wittenberg zu begeben. | **1289**. Vgl. Enders X 173. Die Jahresdatierung iſt zweifelhaft, da Georg Major, der bis 1536 Rektor in Magdeburg war, zu den Mitunterzeichnern gehört. | **1290**. Georg unter den Adreſſaten iſt Rörer, Kawerau, Jonas I, 229 und Enders X, 179. | **1291**b (= Bindſ. n. 130) Wiederholung von n. 1206. | **1297**b. M. an den Rat zu Regensburg, 11. Auguſt, Gemeiner, Geſch. d. Kirchenref. in Regensburg (1792), S. 96. Über Kaſpar Nävius, Bruder von Joh. Nävius (Neeſe), vgl. n. 1267; Flemming, Progr. Pforte (1900), S. 39; Kleinſtäuber, Geſch. d. Studienanſtalten von Regensburg (Verh. d. hiſt. Ver. von Oberpfalz 1882, Bd. 36), S. 23. Er iſt jedenfalls auch gemeint mit dem C. N. bei Kroker, Luthers Tiſchreden in der Matheſiſchen Samml. (1903) S. 119 in n. 140. | **1297**c. Epkh an M., München, 12. Auguſt, cod. Landsh. II, 5. | **1299**. Vgl. zu dem Briefe Drews, Deutſche Z. f. Kirchenrecht XV, S. 78 ff. Von Hieron. Hirſcheidt findet ſich

handschriftlich auf der kgl. Bamberger Bibl. (Handschr. Katal. S. 776 n. 205) „Unterscheidt zwischen des Bapsts und Luthers lehr ... durch Jheronimum von Hirschheidt pfarher zu lengenfelt mit Widmung dem gestrengen ... Heinrichen von gundterode dem Eltern auf dem raunstein ... dat. 29. April 1559". | **1302.** 15. August, Köstlin, Luther[5] II, 668. | **1308[b].** M. an den Rat zu Regensburg, 28. August, Gemeiner a. a. O. (bei n. 1297[b]). | **1308[c].** Luther an M., 29. August, Enders X, 201. | **1320.** Bernhard Frisius (vgl. auch n. 1313) ist vielleicht identisch mit Arcturus Frisius, nach dem St. Kr. 1907, 141 geforscht wird. Gemeint ist nach Vogt, Bugenhagens Briefwechsel S. 249, Bernhard Wicbold aus Groningen, imm. in Wittenberg W. 1531/32; juristischer Dozent an der Universität in Kopenhagen, kgl. Rat und viel zu Gesandtschaften in dänischen Diensten verwendet (vgl. z. B. Horawitz, Sitz. Ber. d. Akad. d. Wsch. zu Wien, Phil. Hist. Klasse, Bd. 76 [1874], S. 305; Jahrb. d. Ges. f. Gesch. d. dtsch. Protest. in Österr. 18 (1897), S. 39; A. F. Glafey, Kern d. Gesch. d. Hauses Sachsen [Nürnberg 1753] S. 872: 1554 beteiligt am Naumburger Vertrag Bernhart wigboldt Friese Doktor). Er starb etwa den 20. April 1556 in Rostock, wohin ihn ein Auftrag seiner Regierung geführt hatte. In dem Nachrufe, den der Rektor der Rostocker Universität ihm widmete (cod. Goth. A 125, Bl. 32), wird ausdrücklich erwähnt, daß er zu Wittenberg im Hause M.s gewohnt habe und von diesem sehr geschätzt worden sei. — Acht Distichen von Arcturus Phrysius finden sich in der Querela Pannoniae autore P. Rubigallo (1537) und im Hodoeporicon itineris Constantinopolitani autore P. Rubigallo (1544); Gedichte an ihn in Simonis Lemnii Epigrammata (1538) nach Kapp, Kl. Nachlese IV, 624, von Cyprian Vomelius über Uvo Helt in Groningen, angeführt im Progr. des Gymn. zu Dortmund (1873), S. 19; auch befreundet mit Johannes Stigel (dessen poëmata [1600] Bl. 318; Ausg. 1568, II, Bog. F 4[b]). Ein Brief von Bernhard Frisius an seinen Vater Henricus Frisius in Manlii farr. n. 388 (S. 497). | **1323.** Thomas *Νεώκομος* wohl Naogeorgus, vgl. Kawerau in Haucks RE; Theobald in Neue kirchl. Z. Bd. 17 und 18 und in Quell. und Darstell. aus d. Gesch. d. Ref. jahrh. Bd. IV; F. Wiener, Naogeorgus im England der Refs.zeit (Dissert., Berlin 1907); Roth, Bbk XIV. Eine Arbeit über seinen Weggang aus Kursachsen stellt P. Vetter in Aussicht (Neu. Arch. Sächs. Gesch. Bd. 30 [1909], S. 157). Aus dem Weim. Ges. Arch. Ll. 578 läßt sich noch die bisher unbekannte Nachricht beibringen, daß Naogeorgus bis zum J. 1535, in dem unser Brief geschrieben ist, Pfarrer zu Mühltroff bei Plauen war,

ehe er nach Bergfulza kam. | **1333** gehört in das Jahr 1529 (= n. 578c). | **1338**. De capto sene Walter vgl. Kroker, Neujahrsblätter, Leipzig (1908), S. 126. | **1345c**. Rat zu Frankfurt/M. an Luther und M., 27. Oktober, Enders X, 251. | **1346** gehört ins Jahr 1527 (Vogt n. 474b). | **1347b**. Petitio salvi conductus, Ende Oktober, IV, 1034. | **1350b**. M. an den Rat zu Frankfurt/M., 5. November, ungedr., vgl. Enders X, 259 und 270. | **1360**. Ein Bruchstück des Briefes wiederholt Bindf. n. 151 unter dem Jahre 1536 (n. 1513b), vgl. auch Enders X, 263. | **1361**. Lateinisch Bindf. n. 136, vgl. Enders X, 273 (wo C. R. II, 977 zu lesen statt 927). | **1362**. Etwa Januar 1536 anzusetzen (= n. 1395b), Enders X, 287. | **1370b**. Luther an M., Anfang Dezember, Enders X, 275. | **1374c**. M. an Jakob Sturm gen Schmalkalden, Dezember, Übersetzung Bucers X, 149 Anm. zu n. 7120. | **1383b**. M. an Johannes Cellarius (O. Clemen in St. Kr. 1905, 401) ist Mai 1541 anzusetzen (= n. 2221b). Vgl. n. 2221 Zeugnis für den Griechen Franz Magera vom 9. Mai 1541. Cellarius war damals selbst mit in Regensburg (n. 2219). M. hat ihm vermutlich dieses Empfehlungsschreiben in seine Herberge gesandt, so daß sich das Fehlen der Orts- und Zeitbestimmung leicht erklärt. In dieselbe Zeit wird auch der griechische Brief Ms. an Peter Suavenius (n. 2421) gehören als n. 2221c. Vgl. noch Tschackert, Briefwechsel Corvins S. 85. — Die in dem Briefe erwähnte Etymologie Zeitz, Citz (von Cithim, Cetei, einem Stamme der Myser) auch III, 1090 und X, 562 n. 167. — Vielleicht ist auch Enders XI, 367 (n. 2611), in dem von „Er Franciskum, so aus fernen Landen in Deutschland kommen", die Rede ist, auf diesen Franz Magera zu beziehen und 20. Mai 1541 (nicht 1538) anzusetzen. | **1383c**. Hierher gehört n. 3494.

Band III.

1536. 1384. Christophorus Hertzbergius ist Christoph Hoffmann. Über ihn s. Flemming, S. 29. Zur Ergänzung und Berichtigung sei verwiesen auf St.Kr. 1899, S. 117 (Br. Hoffmanns aus Herzberg, 1. Mai 1536); Clemen, Beitr. I, 67; Enders IV, 50; X, 279. Aktenstücke über seine Ernennung zum Pfarrer in Jena und später zum kurf. Hofprediger (1544) im Weimarer Gesamtarchiv Ll. 432. Nach seiner Rückkehr vom gefangenen Kurfürsten hielt er sich ohne Amt in Jena auf, wo er, wie es scheint, an der neuen Hochschule Vorlesungen hielt (s. Göttling, vita Stigelii (1858), S. 35; Beck, Johann Friedrich der Mittlere I, 209, II, 100); in der Interimszeit mehrfach mit der Erstattung von

Gutachten betraut (Mentz, Joh. Friedr. d. Großmüt. II [1908], S. 283, 284, 285 Anm., 288. — Die Weimarer Erklärung der 16 Theologen, die er mit unterschrieb, stammt nicht vom 25. Mai [Flemm. S. 30], sondern vom 28. Juli 1548). Sein Name kommt noch in Aktenstücken aus dem März und April 1549 vor, nach denen er in Jena lebte. Sein Todesjahr ist noch nicht festzustellen gewesen. | **1389.** Verbess. Buchwald, Zur Wittenb. Stadtgesch. n. 134 und Clemen, Beitr. I, 66. Datum in profesto Antonii (vgl. damit DeW.S. VI, 271). | **1391.** S. 20. Er Philipp, Pfarrer zu Cala, ist Philipp Faber, s. n. 2466. | **1391b.** ZKG. V, 163 in den Januar 1538 gesetzt, s. n. 1647c. | **1393.** Siehe Danz, Franz Burckard, S. 20. | **1393b.** Kurfürst Johann Friedrich an M., 23. Januar, erwähnt am Ende von n. 1390. | **1395b.** Hierher gehört n. 1362. | **1402b.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 14. Februar, Tschackert II, 337. | **1404b.** Hierher gehört n. 1236. | **1406.** Mit dem carmen de Jcone Georgii nach O. Clemen (St.Kr. 1907, 137 ff.) gemeint In icona divi Georgii carmen Georgii Aemilii Vitenb. 1536; mit Christophori allegoriam In icona divi Christophori carmen Melchioris Acontii. Vit. 1536. | **1407c.** Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, M., 25. März, Enders X, 314. | **1408.** Theophilus nach Förstemann Hermolaus, s. n. 1029. | **1408b.** Tidemann Gyse an M., 28. März, ZKG. IV, 636. | **1410b.** Hierher gehört n. 1001. | **1410c.** Luther, Jonas, Bugenhagen, M. an Kurfürst Johann Friedrich, 4. April, Enders X, 316. | **1410d.** Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, M., 6. April, Enders X, 322. | **1411.** Verb. Forsch. z. dtsch. Gesch. XVI, S. 3. — Zu Matthaeus Capella s. Krause, Eob. Hessus s. v. | **1413.** Die „Schrift Magister Eislebens an Herzog Ulrich" abgedr. ZKG. IV, 142. | **1414b.** Hierher gehört n. 1503. | **1424b.** Nachschrift Luthers an M. zu einem Br. Bucers vom 17. Mai, s. Enders X, 336. | **1426b.** Philipp von Hessen an Luther, M., Jonas, Bugenhagen, 24. Mai, Bds. 141, s. Enders X, 338 u. Z. d. V. f. hess. Gesch. N. F. 28. Bd. (1904) S. 68. | **1427b.** Kurfürst Johann Friedrich an Luther und M., 25. Mai, Enders X, 339. | **1428b.** Hierher gehört n. 1511. | **1433.** Zur Anm. s. Kawerau, Jonas I, 237. | **1435.** Verb. von Walter im Progr. des Bernburger Gymn. 1879. | **1439.** Briefe an den jungen Ritesel, Sohn des kurf. Kämmerers im C. R. X, 38 n. 7026 u. 7027. | **1440.** Zu Bernardus Ebreus s. Vogt S. 227 n. 1849. | **1442.** Siehe C. R. XX, 828 und Hartfelder, M. 309. | **1444b** oder Bds. 143 gehört ins Jahr 1535, s. n. 1279b. | **1447b.** Kurfürst Johann

Friedrich an M., 18. Juli, Bruchstück am Ende von n. 1447. **1448.** Siehe Enders XI, 12. | **1453.** Siehe XX, 828. | **1456.** Vom 6. August, s. Enders XI, 13 u. 22. | **1457c.** Luthers, M.s, Bugenhagens, Jonas' und Myconius' Bedenken vom 22. August, Enders XI, 40. Zu Anm. 15: Der Erfurter, der (vor 1529) nach Blankenhain berufen wurde, war Joh. Rutilius oder Rötelstein, seit 1539 erster evang. Super. in Langensalza, gest. 27. März 1552. | **1468.** Magistro (nicht Marco) Marcello, s. Index X, 384 u. XXVIII, 193. | **1469.** Zu dem Br. vgl. außer Vogt S. 220 noch Nik. Müller, Georg Schwartzerdt, S. 155. | **1472b.** Die Ältesten der Brüderunität an Luther u. M., 8. Oktober, s. Enders XI, 92. | Vor **1480** M. redit Witebergam, Enders XI, 116. | **1480b.** Veit Dietrich an M., 2. November, O. Clemen in BbK. XVI, 182. | Vor **1481** Kurf. an Landvoigt Joh. Metzsch, 3. November, beauftragt ihn, M. zur Hochzeit seiner Tochter 1/2 Fuder guten Wein zuzustellen, St.Kr. 1906, 448. | **1487** = X, 914, s. Hartfelder, M. 449. | **1492b.** Georg von Anhalt an M., (November), Krause S. 5. u. 81 n. 6. | **1494.** Vom 5. Juni (s. Vogt n. 1434b). Vgl. noch Enders X, 347 u. Z. d. Ver. f. Hess. Gesch. N. F. 28 (1904), 69. | **1495.** 7. Dezember. **1498.** Sebastian Boëtius, geb. 19. Jan. 1515 zu Guben, 1536 bis 1540 Rektor in Eisenach, 1540—1544 ebenda Diakonus (nach Kühn, Progr. Eisenach Gymn. 1895), Schwiegersohn von Justus Menius, ordin. am 27. Aug. 1544 in Wittenberg (Ord.buch n. 611) zum Pfarramt in Mühlhausen (s. n. 2997 u. Z. KG. Prov. Sachs. II, 115 u. 165), wo er bis 1547 blieb, dann Archidiakonus an der Marienkirche zu Halle, später ebenda Super., vorübergehend (1567) noch einmal in Mühlhausen tätig, gest. in Halle 8. Juni 1573 (Kawerau, Jonas II, 296). Siehe noch n. 2037. 2087. Karl Chr. Franke, Gesch. d. Hallisch. Reform. (1841), S. 200. 304; Progr. des Wilhelmshav. Gymn. 1887, S. 19 von Holstein, Br. M.s an Seb. Boetius 24. Febr. 1553; ein ungedr. Br. M.s an ihn, 4. Mai 1553, in der Großherz. Bibl. zu Weimar (s. Flemming, Progr. Pforta 1900, S. 4, Z. 4 v. o., wo Halle statt Erfurt zu schreiben ist). | **1498b.** Veit Dietrich an M., vor Mitte Dezember, O. Clemen in BbK. XVI, 181. | **1500b.** Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen, M., 31. Dezember, Enders XI, 149. | **1502.** Henricus ist Sell, 1535—1550 Rektor in Hildburghausen, s. F. W. Krauß, Landeshistorie II, 199. 203. 300. | **1503.** Vom 20. April nach Enders X, 327, s. n. 1414b. | **1504.** Anf. März 1535 nach Enders X, 136 und XII, 380; s. n. 1262b. | **1505.** Zu Erhardus Holsatius s. Enders VII, 9 u. 29; 6. Febr. 1533 mag. Erhardus Junius Holsatiensis. |

1510[b]. Franz Herzenberger aus Sorau, imm. in Frankfurt a. O. 1510, 1515—1519 und noch einmal 1523 Lehrer in Görlitz (Festschr. des evang. Gymnas. zu Görlitz 1865), dann Arzt in (Magdeburg und) Sagan. Vgl. Vogt, Bugenhagenbriefe S. 76 und Enders XII, 254. | **1511** vom 27. Mai nach Enders X, 340, s. n. 1428[b]. | **1513**[b]. M an Konrad Heresbach Bds. 151 ist Wiederholung von n. 1360. | **1513**[d]. Gutachten M.s über einen Prozeß für Kurf. Joh. Friedrich 1536 im Hauptstaatsarch. zu Dresden nach ZKG. XII, 621. | **1513**[c], hierher n. 1638[c] oder Bds. 160.

1537. 1514. Über Georg Werner s. Bauch in Z. f. Gesch. Schlesiens Bd. 32 (1898), S. 82; Flemming S. 38; n. 1650. | Vor **1514**[b]. Rat zu Naumburg an Luther, Jonas, Bugenhagen u. M., 2. Januar, s. Enders XI, 152. | **1515** nicht an M., sondern an Brück gerichtet, s. Virck in ZKG. XIII, 506, 510ff.; Drews in Dtsch. Z. f. Kirchenrecht XV, (1905), S. 74; Enders XI, 154. | **1516**, Z. 3 v. u. Mit dem Liber gemeint ist eine Schrift des Tidemann Giese, Tschackert n. 1060. | **1531**[b] zu streichen, gehört in den März 1540 als n. 1938[b], s. Vogt, Berichtig. S. 417. | **1532**[b]. Luther an M., 27. Febr., Enders XI, 205. | **1533**. 28. Februar, s. Enders XI, 212. | **1551**[b]. Crato Mylius an M., März, Hartfelder, Mel. paed. 43. | **1559**[b]. Rat zu Augsburg an M., 16. April, erwähnt von Germann, Forster S. 233. | **1562**[b]. Rat zu Naumburg und Medler an Luther, Jonas, Bugenhagen u. M., 18. April, Enders XI, 224. | **1572**[b]. M. an den Rat zu Augsburg, 1. Mai (s. Bds. 156), b. Germann, Joh. Forster S. 234; s. Enders XI, 226. | **1572**[c]. Hierher gehört n. 3185. | **1573**. Für die Richtigkeit des Datums tritt Köstlin, Luther[5] II, 676 ein. | **1582**. In der Adresse des Br. sind die Worte Pastori ecclesiae zu streichen, s. Index in X, 396. | **1588**. Der Ausdruck Cadmei fratres erklärt bei Köstlin, Luther[5] II, 676. | **1589** geschrieben 27. Juni nach Köstlin, Luther[5] II, 676. — S. 385, Z. 7 v. o. lies Dano st. Ravo, Z. 13 v. u. Georgius Solinus st. Solmius nach Drews, Disput. Luthers (1895), S. 110ff. 161ff. Über Gregor Kreil oder Krele aus Soldin, ord. 14. Dez. 1539 für Tangermünde, s. noch Enders XIII, 177; Vogt, Bugenhagenbr. S. 203; n. 2008 u. 2025. | **1589**[b]. Aus einem Br. M.s an Bugenhagen, 6. Juli, s. Vogt, Bugenh. S. 153 (Enders XI, 245). | **1596**[b]. Widmung der Torgauer Lehrer zu Marc. Crodels Institut. Gramm. Germanico-latinae Bas. 1541 an M., 1. Aug., b. Hartfelder, M. paed. S. 49ff. Siehe n. 1761[b]. Vielleicht bezieht sich n. 1840 vom 28. August (1539? oder 1537?) auf diese Widmung. | **1598**. Statt Salmo lies Solino, s. n. 1589. — S. 398 ἡ γυναικοτυράννις nach Köstlin, Luther[5] II, 677 nicht Luthers,

sondern Melanchthons Frau. | **1601**. Basilius ist Monner; Jakobus Schenk. | **1602** verschieden von Bds. 546 (vgl. Vogt), s. d. Vorwort zu dem Briefe. | **1607**^{b}. Rat zu Naumburg an Luther, Jonas, Bugenhagen u. M., 27. September, s. Enders XI, 274. **1611**. Valentin Engelhardt von Gotha, geb. 5. März 1516, imm. in Wittenb. Mai 1534, in Leipzig Wintersem. 1540; 1545 für den math. Lehrstuhl in Wittenb. vorgeschlagen, aber nicht gewählt (Weim. Ges. Arch. O 350); lehrte 1548 an der Univ. Erfurt (n. 4271) (imm. in Erfurt Mich. 1547); 1559 wurde an seine Berufung nach Königsberg gedacht (n. 6746 u. 6770). Auf dem Titel einer Schrift von 1562 nennt er sich Illustr. Marchionum Brandeburgensium Mathematicum; 1567 liter. Gegner des Gothaer Bürgermeisters Paul Bleichrodt, s. Tentzel, hist. Goth. Suppl. III, 66; H. Heß in der Z. Aus der Heimat (Gotha) II, S. 87; Ehwald im Progr. des Gothaer Gymn. 1893, S. 17 (s. n. 2692^{b}); vgl. noch n. 1628. **1613**. Nach Strobel, Beytr. z. Lit. 1784, S. 170 der Br. schon gedruckt in Epistola ad Senatum Venetum. Oratio de scripto iure.... Norimb. 1539. | **1613**^{b}. M. an Nik. Oehmler, 7. Oktober, IV, 1047. | **1620**. Am 18. oder 19. September geschr. nach Seidemann, Schenk 25 (Enders XI, 271 f.), dagegen nach Vetter (N. Arch. Sächs. Gesch. XXX, 101) am 9. oder 10. Oktober. | **1622**^{b}. Luther, Jonas u. M. an den Rat zu Naumburg, 14. Oktober, s. Enders XI, 279. | **1623**. Samuel Medler, bacc. in Wittenberg 1537, wurde Lehrer in Naumburg, starb aber früh, s. n. 2775 u. 2801. **1628**. Zu Val. Engelhart s. n. 1611. | **1632**. 24. November (s. Enders XI, 291). Zu Ambrosii (Berndt) luctus Enders XI, 350. **1635**. 7. Dezember, s. Enders VII, 215. | **1637**^{b}. Luther, Jonas, M., an Kurfürst Johann Friedrich, 19. Dezember, Enders XI, 307. | **1637**^{c}. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, M., 22. Dezember, Enders XI, 308. | **1638**^{c}. Bullinger an M. Bds. 160 gehört in das Jahr 1536 (s. n. 1513) nach Köstlin, Luther^{5} II, 665. | **1640**^{b}. Hierher gehört n. 1894. **1641**^{b}. M. an den Rat zu Kitzingen, 3. Okt. (= 1608^{b}) Arch. hist. Ver. Unterfranken V, 2, S. 148. | **1641**^{c}. Joh. Sastroviani (s. n. 1926) Pomerani ep. ad M. (in Distichen). Univ.-Bibl. Königsberg, Sammelband Pb 5 Qu. in desselben De prognostico anni MDXXXVII elegia.

1538. **1647**. Der Brief kann nicht an Ludolf Haken gerichtet sein (n. 1835 gehört in d. J. 1559), sondern an den Humanisten und Poeten Christoph Hacke aus Jerichow (s. Krause, Eob. Hessus s. v. und O. Clemen im Arch. RefGesch. II, 188), der 1525 noch in Weimar nachzuweisen ist. Dieser Br. wird erheblich früher anzusetzen sein. | **1647**^{c}. Hierher gehört n. 1391^{b}

vom Januar 1538 (?), ſ. ZKG. V, 163. | **1647**[d]. Rat zu Augsburg an M., 1. Februar, Kolde, Anal. 318, ſ. n. 1604[b] (bei Vogt). | **1647**[e]. M. an die Viſitatoren in Thüringen, 4. Februar, ungedr. in der Großherz. Bibl. zu Weimar, ſ. Flemming im Progr. von Pforta (1900), S. 4. | **1648**. Iſaak Hornigk imm. in Wittenberg S. 1537, ſ. n. 1725. | **1650**. Zu Georg Werner vgl. n. 1514. | **1653**. Zu Karg ſ. Enders VII, 215; conventus apud Soravos d. h. in Zerbſt, ſ. Krauſe S. 5. | **1656**. Peter Fuldner aus Waltershauſen, imm. in Witt. 1534, Mitgl. d. philoſ. Fakult. ſeit 1540 (Köſtlin bacc. III, 20), ord. 1. Dez. 1540 zum Pfarrer in Waltershauſen, geſt. 1554, ſ. A. Beck, Geſch. d. Goth. Landes III, 354; Brückner, Goth. Kirchenſtaat I, 1, 88; vgl. n. 2771. | **1657**[b]. M. an den Rat zu Bartfeld, 23. Februar, Ung. Revue 1887, 715. | **1661**[b]. Simon Grynäus an M., 26. März, cod. Landsh. II, 403. | **1663**. Über den Kardinal Nikolaus von Schönberg vgl. Enders XII, 22 und Kalkoff in ZKG. 31, 385 ff. | **1664**[b]. Landgraf Philipp von Heſſen an Eliſabeth von Rochlitz mit Rat M.s, 19. April, Beitr. z. Sächſ. Kirchengeſch. XVII, 128. | **1668**. Heinrich Schübel aus Schwabach, imm. in Wittenb. W. 1531/32, mag. Januar 1538, ſpäter Rektor in Winsheim, ſ. n. 1144[b] (IV, 1022); BbK. XIII, 43 f.; Holſtein, Dram. Lit. in d. Ref.zeit S. 251. | **1670**[b]. Eobanus Heſſus an M., Marburg, 1. Mai, cod. Landsh. II, 270. | **1670**[c]. Hierher gehört n. 1729. | **1673**, S. 520, Anm. 5 ber. von Kawerau, Jonas I, 289. | **1677**. Nicolaus Rymannus de Werda imm. S. 1537, ſ. n. 2026. | **1679**. Siehe Progr. d. Lateinſchule zu Schwabach 1860/1; Enders XI, 364. | **1681**. hospes tuus iſt Tidemann Gieſe nach Tſchackert, Urk. n. 1125. | **1682**. An Dr. Juſtus Jonas, den Propſt, gerichtet. In der Überſchrift filio beſſer zu ſtreichen. S. 529, Z. 8 mit patris tui der Bürgermeiſter in Nordhauſen gemeint. | **1683**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 24. Mai, ſ. n. 1672 (III, 520), Tſchackert n. 1127. | **1684**[d]. Tidemann Gieſe an M., 6. Juni, ZKG. IV, 636 = Bds. 167, ſ. Tſchackert n. 1128. | **1687**. Wiederholt Bds. 289 nach Hartfelder, M., 459. | **1691**[b]. Hierher gehört n. 1063. | **1694**. Zu Euſtachius von Schlieben vgl. Knod, Deutſche Studenten in Bologna (1899), S. 496; Druffel I, S. 346; n. 1610, 2743, 3142. Magiſter Andreas iſt Kegel, ſ. n. 2743. | **1698**. Nach Vogt ins Jahr 1555 zu ſtellen, n. 5814[c]. | **1705**[b]. Hierher gehört n. 3347. | **1707**[c]. Moritz Seidel (n. 1014) an M., Cöln, 11. Auguſt, cod. Landsh. II, 175. | **1713**. Vgl. Germann, Forſter 301, und Enders XI, 396. | **1718**. Vgl. Enders XI, 399; Progr. Schwabach 1861. | **1718**[b]. Agrikola an Jonas, Cruciger u. M., Aug. od. Sept., ZKG. IV (309). | **1721**[b]. Joh.

Synningius an M., Haffniae, 5. September, cod. Ldh. II, 430. | **1722** wiederholt als n. 3555, wohin er auch gehört. | **1725.** Zu Isaak Hörnig vgl. n. 1648; zu Seb. Göre n. 1178. | Vor **1725**[b] gehört n. 1759 (s. Vogt). | **1729** nach dem 1. Mai (= n. 1670[c]) nach DeWS. VI, 189; Enders XI, 351. | **1741.** Episcopus nach Tschackert n. 1148 Tidemann Giese. | **1743.** Vgl. Verh. d. hist. Ver. d. Oberpfalz VI (1841), S. 239. | **1745**[b]. M. an Kurfürst Joh. Friedrich über seine Besprechung mit Joachim II., Anfang November, Jahrb. f. Brandenb. Kirchengesch. II, 16. **1746**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an Luther und M., 7. November, Enders XII, 27. | **1747.** Gehört in das Jahr 1539 (= n. 1870[b]). Vgl. Vogt und Enders XII, 30, 277. | **1750**[b]. Rat von Amberg an Luther und M., 13. November, Enders XII, 32. | **1755.** Vgl. Verh. d. hist. Ver. d. Oberpfalz VI, S. 240. | **1757.** Wolfgangus Smollensis ist Wagner, vgl. Enders XII, 41 und XIII, 353[9]. | **1758**[b]. Luther an M., 28. Dezember, Enders XII, 50. | **1761**[c]. Hierher etwa gehört n. 6449 nach Nik. Müller, Georg Schwarzerdt, S. 218.

1539. 1768. 23. November 1538 (= n. **1753**[b]). Vgl. Vogt unter n. 1753[b]. | **1769.** Zu Werner Steinhausen Montensis, später Pfarrer von Barby, vgl. 5417. | **1769**[b]. Hierher ist n. 1057 gestellt bei Enders XII, 70; freilich ist das Datum unsicher. | **1770**[b]. Gehört in das Jahr 1541 (= n. 2139[b]). Vgl. Nik. Müller, Georg Schwarzerdt S. 202. | **1772**[b]. Luther, Jonas, Bucer, M., Bedenken von der Gegenwehr, Enders XII, 78. | **1773**[b]. Luther an M., 2. Febr., Enders XII, 83. | **1775**[c]. Gutachten M.s über die Reformation in Jülich, nach Februar, Krafft, Arbeiten d. Rhein. Predigervereins II, 15 f. | **1775**[d]. Luther an M., 2. März, Enders XII, 101. | **1776.** Vgl. Krafft in ZKG. III, 328, wo auch der andere Teil des Briefes abgedruckt ist: Enders XII, 109. | **1777.** Franciscus nicht Groß, sondern Franz Bock aus Flandern nach Krafft ZKG. III, 327; vgl. n. 1968; Enders XII, 108; XIII, 317 f. | **1783.** Concionator Comitis Novae Aquilae Heinrich von Mörs, Enders X, 311; XII, 116. | **1783**[b]. Luther an M., 14. März, Enders XII, 115. | **1785.** Vgl. Ellinger, M., 67; Arch. f. Lit.Gesch. XII, 177. 182. | **1786.** Über Bernhard von Hagen vgl. Krafft, Arb. d. rhein. Pred.-Ver. II, 45 ff. | **1787.** 4. April (= n. 1792[c]), vgl. Enders XII, 123. | **1788**[b]. M. an Johannes Rivius, 26. März, IV, 1053. | **1788**[c]. Luther an M., 26. März, Enders XII, 118. | **1792**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 2. April, Tschackert n. 1183. | **1792**[c]. Hierher gehört n. 1787. | **1797.** Vgl. Enders XII, 134. | **1801.** S. 701, Anm. Herzog Georg starb nicht am 20., sondern am 17. April,

ſ. Hering, Ref. in Meißen S. 147 und Annales zu C. R. III, S. XV. | **1806**[b]. Am 9. Mai kehrt M. nach Wittenberg zurück, ſ. cod. Goth. B 169, 117[b]. | **1807**. Über Nikolaus Magnus und Georg Nortmann vgl. Enders XII, 134. | **1809**. Johannes Weiß (Enders XIII, 171) erſt am 15. Mai ord. (Ord.b. n. 48); der Brief alſo etwas ſpäter anzuſetzen. | **1809**[b]. Bericht über die Vorleſungen an der Univerſität uſw., 19. Mai, Hartfelder, Mel. paed. S. 91. | **1812**. Über Georg Amylius vgl. Enders XII, 149 und XIII, 50. Es handelt ſich wohl um Biblicae historiae ... depictae ... a Georgio Aemylio, Vorrede an Georg von Anhalt Viteb. mense Februario 1539. | **1812**[b]. Vgl. Vogt an N. N., gerichtet an Georg Helt nach Enders XII, 149. | **1814**. Ende Juli (=n. 1832[c]), vgl. Enders XII, 221. | **1815**. 30. Mai. | **1816**. Vgl. Enders XII, 155. | **1817**[b]. Kurfürſt Johann Friedrich an Luther u. M., 3. Juni, Enders XII, 162. | Vor **1820**[b]. Kurfürſt Johann Friedrich an Luther, Jonas, Cruciger, M., 22. Juni, Enders XII, 168; vgl. n. 1826, S. 729, Z. 6, wo irrig 15. Juni als Datum angegeben iſt. | **1821**[c]. Wenc. Link a. M., 24. Juni, Bindſ. n. 178, vgl. Vogt unter n. 1819; Enders XII, 175. | **1827**[b] an Katharine Metzler, 2. Juli, vgl. Vogt; jetzt auch Enders XII, 191. | **1830**[c]. Luther, Bugenhagen, M. an Kurfürſt Johann Friedrich, 22. Juli, Enders XII, 206. | **1832**. Vgl. Förſtemann, Neue Mitt. I, 2. Heft, S. 45. — Pfarrer zu Weißenfels Thomas Hoffmann, zu Bürgel Valentin Vigelius, zu Jena Chriſtoph Hoffmann. — Thomas Brunswitz iſt Thomas Fleck aus Brunswitz (Braunſchweig), Pfarrer in Schlettau ſeit 1530. — Michael Rudiger Diakonus zu Annaberg. — Mag. Ratſch an S. Georgii in Naumburg wohl Mag. Wolfgang von Ratſchitz, al. Krigk (mag. in Leipzig W. 1508), Domherr in Naumburg, auch Pfarrer zu Cunitz bei Jena (Fel. Geß, Akt. zur Kirchenpolitik unter Herzog Georg S. 760), wendet ſich Anfangs der 30er Jahre der Reformation zu (O. Clemen, Beitr. zur Ref.Geſch. I, 74) und predigt im Georgenkloſter zu Naumburg, geſtorben 1540 (Mitzſchke, Martin Luther, Naumburg und die Reformat. [1885], S. 16 ff.). — Volkmar Cordis (ſeit 1532) in Friedrichroda Pfarrer (Brückner, Goth. Kirchenſtaat II, 2, 49). — Zu Georg Merula vgl. n. 1517, n. 1523; ferner M. Schneider, Die Lehrer des Gymn. zu Gotha (Progr. Gotha, Gymn. 1901, S. 4 und 1902, S. 23); Beck, Joh. Friedr. d. Mittl., s. v.; Neue Mitt. IV, 3. Heft, S. 123 ff. und VI, 23. — Diakonus zu Gotha Thomas Weis, vgl. Schneider in Z. thür. Geſch. 21. Bd. (1902): dominus Thomas ex Coenobio Augustini Salzensi, vielleicht identiſch mit dem ſpäteren Super. Thomas Wys in Mühlhauſen (ſeit 1547, vgl. Nebelſieck in ZKG. Prov. Sachſen II,

168, 175, 180). — Balthasar Raida, vgl. Enders X, 289 und XII, 328. — Laurentius Schröter zu Schilda war vorher in Torgau, später in Meißen und Annaberg (und Weimar). Vgl. O. Clemen, Neu. Arch. Sächs. Gesch. 28, S. 133[3]. Der dort genannte Antonius Varus (Latinisierung von Krumpfus) war Lehrer an der Weimarer Lateinschule. Ferner Knabe, Progr. Torgau. Gymn. 1881, S. 9; Enders XI, 30. — Blasius Genschel, früher in Tinz bei Gera, kam später nach Bobeck und Bürgel (Aktenstücke im Weim. Archiv). — Dominus Paulus nicht Eber (so Förstemann), sondern Lindenau, vgl. G. Müller, Paul Lindenau (1880), S. 54. — Vgl. noch Hering, Gesch. d. Einführ. d. Ref. in Meißen (1839), S. 69/70 und Seckendorf, Hist. Luth. III, 218. | **1832**[c]. Hierher gehört n. 1814. | **1834**. Vgl. Enders XII, 208. | **1835** gehört in das Jahr 1559, Flemming 17 (= n. 6801[c]). | **1837**. Georg Karg ord. 10. August (Ord.b. n. 72). Vgl. über ihn Enders XI, 265 und XII, 215. | Vor **1838**[b]. Luther, Bugenhagen, M. an Kurfürst Johann Friedrich, 17. August, Enders XII, 234 = n. 1992. | **1838**[c]. M. an den Rat zu Oschatz (vgl. Vogt), geschrieben schon am 21. August (s. Enders XII, 236), also auch vor n. 1838[b] einzureihen. | **1847**. Wendalinus ist Gyrrich. | **1851**[b]. M. an den Rat zu Bartfeld, 15. September, Ung. Revue 1887, 717. | **1853**[b]. M. an Herzog Wilhelm von Cleve, 18. Sept., Wolters, Heresbach S. 269. | **1855**[b]. Hieronymus Baumgärtner an M., 24. September, cod. Landsh. II, 36. **1856**[b]. M. an die Kastenherren zu Arnstadt, 26. September, Wachler, Theol. Annalen vom Mai 1823, S. 150 (Progr. des Gymn. zu Arnstadt 1847, S. 5). | **1861**. Philipp Agathon ord. 16. (nicht 23.) November für Luckau (Ord.b. n. 119), später in Querfurt. | **1862**[b]. Hierher gehört n. 1864. | **1863**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, M., 12. Oktober, Enders XII, 254. | **1864** zwischen 7. und 11. Oktober (= n. 1862[b]) nach Mentz, vgl. Enders XII, 256. | **1865**. Vgl. Enders XII, 263. | **1870**. Vgl. Enders XII, 276 f. — Über Hermann Vulpius, Schulmeister in Meißen, vgl. Flemming, Mitt. d. Gesch.ver. von Meißen VI, 324. — Zu Wolfgang Schiefer s. noch n. 2012. — Nikolaus Cäsius oder Grau, Rektor der Kreuzschule zu Dresden. — M. hatte auch daran gedacht, Leonhard Stöckel für die Prinzenerzieherstelle vorzuschlagen, vgl. Ung. Revue 1887, S. 709 f. Die Wahl fiel schließlich auf Basilius Monner. | **1870**[b]. Hierher gehört n. 1747. | **1873**, S. 828 Ex epistola Guttelii nach Kawerau, Kaspar Güttel S. 100 Ende Juni 1540 anzusetzen; nach Nik. Müller, G. Schwartzerdt S. 157 die Datierung zweifelhaft. | Vor **1875**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an

M., 12. November, vgl. n. 1870, Anm. und Enders XII, 277 (ZhTh. 1874, 570). | **1876**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther und M., 13. Nov., Enders XII, 288. | **1878**[b]. Luther, Jonas und M. an Herzog Heinrich von Sachsen, 25. November, Enders XII, 293. | **1881**. Über Melchior von Creutzen vgl. Enders XIII, 196; n. 1972 f., n. 2005. | **1886**. Gehört wahrscheinlich in das Jahr 1542 (n. 2586[b]), da Erasmus Schultes erst am 21. Juni 1542 für Schönebeck ord. ist (Ord.b. n. 409). | **1888**[c] = Bindf. n. 187. Datum bezweifelt von Lenz, Briefw. Bucers I, 389. | **1889**[b]. Jakob Schenk an M., 14. Dezember, Seidemann, Schenk S. 165; vgl. Enders XII, 339. | **1891**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther und die andern Theologen, 26. Dezember, Enders XII, 328. | **1892**. Vgl. Enders XII, 330. | **1894**. Gehört in das Jahr 1537 (n. 1640[b]) nach Enders XI, 351. Vgl. DeWS. VI, 190; C. R. III, 1158; IV, 834. | **1895**. Der Naumburger Bischof hieß nicht Ernst, sondern Philipp, Pfalzgraf von Bayern (1517—1541). | **1896**. Petrus von Neumark starb als Dekan des Naumburger Kapitels im J. 1576 (Grabmal im Dom zu Naumburg). | **1899**. Balthasar Stephanus ord. 5. Oktober 1539 (Ord.b. n. 100); ecclesia Custornensis = Küstrin. | **1900**[b]. Hierher gehört wohl n. 1057. Vgl. Enders XII, 73. | **1903**[b]. Hierher gehört n. 7075 in X, 82. Nach dem Briefe Cratos an Gesner 1559 (bei Irmisch, Botaniker des 16. Jahrhunderts im Progr. Sondershausen 1862, S. 13) hatte M. vor 20 Jahren über Nikander gelesen. *Μόλει* = *μῶλυ* Odyssee X, 305 (C. R. I, 65).

1540. **1909**[b]. Hierher gehört n. 2842. Vgl. Vogt zu diesem Briefe. | **1912**. Vgl. Enders XII, 341. | **1918**. Vgl. ZKG II, 140; Enders XII, 351. | Vor **1921**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen, Cruciger und M., 25. Januar, Enders XII, 377. Vgl. die Vorbemerkung zu n. 1918. | **1926**. Is qui iam praeest scholae in oppido Annenberg ... fuit antea paedagogus Ducis Saxoniae Augusti. Es ist Andreas Nuntallus, vgl. Flemming im N. Arch. f. Sächs. Gesch. XXII, 185. — Der Sastrovianus ist Johannes Sastrow, mag. 18. September 1539 (vgl. n. 1641[c]). Über ihn s. Mohnike, B. Sastrows Herkunft 211; Enders XIII, 35. | **1927**[c]. Luther und M. an Markgraf Georg von Brandenburg, 12. Februar, Enders XII, 384. | **1927**[d]. Hierher gehört n. 1932. | **1931**. Lutheri (*αὐτόγραφον*, in quo est) forma *ἀπολύσεως* s. Enders XII, 398. | **1932**. 12. Februar (n. 1927[d]). Vgl. Enders XII, 385. | **1934**[b]. Bittschreiben Ms. für Ferdinandus peregrinus, 20. Februar, O. Clemen, ZKG 32, 292 (aus Wittenberg datiert, aber M. an diesem Tage in Leipzig, vgl. n. 1933

168, 17[illegible] [illegible] Albrecht von Preußen an M., XII, [illegible] | Vor **1935**[b] auch Luther an Torg[illegible] [illegible] 26. Februar, Enders XIII, 3. | O. [illegible] [illegible] 24. Februar, Tschackert n. 1235. | Vor **1936**[b]. Bekenntnis des gen [illegible] Jonas, Bugenhagen und M., 4. März, Lenz I, 360. | an [illegible] Vgl. auch ZKG II, 141. | **1935**[b]. Landgrafen gegen Bucer und M., 5. März, Enders XIII, 12. | Zu **1938** [illegible] Luther an M. (X, 151) zu ziehen, Bucer an N. N., 9. März. | **1936**[c]. [illegible] ist n. 1122 (X, 151) gehört n. 1531[b]. | **1940**[d]. Luther an Jonas, **1938**[b]. Hierher Bugenhagen, Crucziger und M., 19. März, Enders XIII, **1942** ist von Justus Menius an M., Monaus Abschriften 16[illegible] 1457, 347 und gehört in das Jahr 1547 (n. 3978[b]). | cod. **1942**[b]. Hierher etwa gehört n. 3427 an Joh. Agrikola, 27. März, nach IV, 792 und Kroker, Luthers Tischreden S. 181. Mit dem Dr. Gallicus wird Nigonius gemeint sein. | **1945**[b]. Hierher gehört n. 597. | **1946**. Vgl. n. 1981 und DeWS VI, 143. | **1947**[c]. Luther an M., 8. April, Enders XIII, 27. | **1949**. Nicht an Luther, sondern an Camerarius gerichtet, Enders XIII, 30. | **1950**[b]. M. an Anton Musa in Rochlitz, 12. April, ungedr. in Leipz. Univers.bibl. nach Serapeum 1867, S. 71. | **1955**[b]. Hierher gehört n. 573. | **1957**[b] (nicht 1956[b]). M. an Mag. Marcellus IV, 1065. Die Deutung auf Markus Crodel doch zweifelhaft, s. n. 1468. | **1966**. Vgl. ZKG II, 134. Über Heinrich Bock vgl. Enders IX, 7 und XIII, 57. | **1966**[c]. Kurfürstliche Räte an Luther, Jonas, Bugenhagen und M., 21. Mai, Enders XIII, 60. | **1967**. Vgl. Enders XIII, 62. | **1968**. Zu Franz Groß vgl. Enders XIV, 134. | **1969**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen und M., 28. Mai, Enders XIII, 70. | **1969**[c]. M. an Kurfürst Johann Friedrich, 30. Mai, Enders XIII, 71. Zu Georg Schnell vgl. Enders IX, 271; X, 212; XIII, 54. | **1970**[b]. Landgraf Philipp an Luther und M., 9. Juni, Enders XIII, 75. | **1973**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 15. Juni, Tschackert n. 1256. | **1974**[b]. Luther an M., 18. Juni, Enders XIII, 91. | **1975**[b]. Landgraf Philipp an Luther und M., 20./21. Juni, Enders XIII, 93. | **1975**[c]. Kanzler Feige und die hessischen Theologen an Luther und M., 23. Juni, Enders XIII, 98. | **1980**[c]. Luther, Jonas, Amsdorf und M., Gutachten über den Eid der Kollokutoren in Hagenau, vor 18. Juli, Enders XIII, 120. | **1981**. Vgl. n. 1946. | **1986**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 28. Juli, Tschackert n. 1263. | **1987**. Identisch mit n. 3007 im J. 1544, wohin er auch gehört, s. Fraknói, Beziehungen Ungarns zu M., S. 12; auch Gillet, Crato I, 200. — Martin ist Seligmann. | **1987**[b]. Herzog Albrecht von Preußen. Instruktion des Mag. Christoph Jonas für eine

Werbung an Luther und M., 13. Auguſt, Enders XIII, 156. | **1991.** Statt Isleben wird Schlieben zu leſen ſein. Am 26. Sept. 1540 wurde für Schlieben ord. M. Johannes Kalkoffen, Schulmeiſter zu Wittenberg. | **1992.** Geſchrieben 17. Auguſt 1539 (vor n. 1838[b]), Enders XII, 234. | **2005.** Amtmann zu Colditz Dr. Melchior von Creutzen, vgl. n. 1881. Über Bernhart Zettler ſ. Enders XIII, 196; n. 2575, 5265, 7041. Er unterrichtete ſpäter die Ordinanden in Wittenberg. | **2006.** De Herodoto etc. Heresbach hatte früher (1526) auch die lateiniſche Überſetzung Herodots durch Laur. Valla verbeſſert herausgegeben, ſ. Wolters, Heresbach. | **2007.** Zur Etymologie des Namens Zeitz vgl. n. 1383[b] und XII, 35. | **2008.** Über Gregor Solinus, d. h. Gregor Krele aus Soldin vgl. Enders XIII, 177; Vogt, Bugenhagen 204; n. 1589, 1598, 2025. | **2009.** 13. September 1541 (= n. 2376[c]), ſ. Berichtigungen Vogts S. 417. | **2010[b].** Mursaeus (nicht Muster) Joh. von Mörs, ſ. Krafft, Z. d. Berg. Geſch.ver. VI, 284. | **2010[d].** Hierher gehört n. 1983, vgl. Vogt und Enders XIII, 180. | **2014.** 28. September. | **2021[b].** Hierher etwa gehört n. 2440 nach Enders XIII, 184. | **2023.** Über Christophorus Preyss Pannonius vgl. Fraknói, Beziehungen Ungarns zu M., S. 13—24; H. Freytag, Die Preußen auf der Univerſ. Wittenberg uſw. (1903), S. 92; Bauch, Akt. und Urk. d. Univerſ. Frankfurt, 2. Heft (1898), S. 20, 4. Heft (1901), S. 26. | **2026.** Der an Reimann Empfohlene iſt Joh. Kreblitz, Kantor zu Werdau, ord. für Walda bei Großenhain am 10. Oktober 1540 (Ord.b. n. 237). Vgl. über ihn Kreyßig[2], S. 649. Über Reimanns Sohn vgl. n. 1677. | **2027.** Vgl. Enders XIII, 188. | **2030.** Vgl. Hartfelder, M. 468. | **2034.** Vgl. Enders XIII, 191. | **2037.** Zu Sebaſtian Boëtius vgl. n. 1498, 2087. | **2039.** Vgl. Enders XIII, 198. | **2040.** Über Johann. Stratius Flandrus ſ. n. 1431 und Index X, 413. | **2041.** Adreſſaten ſind Ambroſius Berndt und Georg Rörer nach Enders XIII, 202. | **2043.** Nach Schmidt, M. 347, und Hartfelder, M. 520, wiederholt XX, 637. | **2052[b].** Herzog Albrecht von Preußen an M., 13. November, Tſchackert n. 1303. | **2053.** Vgl. Enders XIII, 210. | **2055.** Zu Nikol. Brom vgl. I, 1021; III, 569, 715; VII, 1112; IX, 548. | Vor **2056[c].** Luther an M., 18. November, Enders XIII, 212. | **2056[d].** Luther an M., 21. November, Enders XIII, 213. | **2057.** Adreſſaten Luther, Jonas und Bugenhagen, Enders XIII, 393. | **2059[b].** Luther an M., 24. November, Enders XIII, 218. | **2070.** Vgl. Enders XIII, 222. | **2075[b].** Luther an M., 7. Dezember, Enders XIII, 226. | **2091.** Zum Datum vgl. Enders XIII, 234[9]. | **2108.** Vgl. Enders XIII, 236. | **2113[b].** Hierher gehört vielleicht n. 6994

(X, 14) an Nikolaus Krug aus Steinau in Heſſen, imm. 1526, mag. 1535, Bibliothekar in Wittenberg, ord. 30. Juli 1539 für Leisnig in Sachſen (Ord.b. n. 65). In dem Briefe ſpricht M. leiſen Tadel darüber aus, daß er ſchon nach einem Jahre ſeiner Stellung überdrüſſig ſei. Krug wurde im J. 1553 Superint. in Hanau und ſtarb dort 1582 (Hanau, Progr. d. Realſch. 1869 und 1875). Vielleicht fällt der Brief in das Jahr 1539 (Enders XII, 219).

Band IV.

1541. 2116. Die Epiphaniae, alſo 6. Januar. | **2133 und 2134.** 18. Januar. | **2139b.** Hierher gehört n. 1770b. | **2140.** Vgl. Enders XIII, 257. | **2142b.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 10. Februar, Tſchackert n. 1316. | **2150.** Vgl. O. Clemen in Zentrbl. f. Bibl.weſen 23, 118ff. | **2150b.** Kurfürſt Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger und M., zwiſchen 1. Februar und 13. März, Enders XIII, 255. **2152.** Lutheri supputatio mundi erſchien zuerſt in dieſem Jahre, Köſtlin, Luther5 II, 588. | **2152b.** Hierher gehört n. 7123 (X, 156) Bucer ad Memmingenses, März. | **2166c.** Luther an M., 24. März, Enders XIII, 279. | **2167.** 28. März, vgl. n. 2168. | **2168.** 28. März, vgl. Enders XIII, 284. | **2170b.** Vielleicht hier n. 3427 anzuſetzen (oder als n. 1942b). | **2171.** Vgl. Enders XIII, 282. | **2176b.** Luther an M., 4. April, Enders XIII, 291. | **2184b.** Hierher gehört n. 2188. | **2186b.** Luther an M., 12. April, Enders XIII, 299. | **2188.** Postridie Palmarum, alſo 11. April (n. 2184b), Enders XIII, 297. | **2190.** Vgl. Enders XIII, 301. | **2195b.** Luther an M., 18. April, Enders XIII, 303. | **2198b.** Luther an M., 20. April, Enders XIII, 308. | **2203b.** Bindſ. n. 215 zu ſtreichen, Stück aus dem Briefe Luthers vom 12. April, Enders XIII, 299. | **2207b.** Luther an M., 29. April, Enders XIII, 317. | **2208.** Vgl. Enders XIII, 318. **2211.** Vgl. Vogt, Bugenhagenbr. n. 97. Vielleicht am 2. Mai geſchrieben, wie der Brief Crucigers an Heinrich Stromer mit ähnlichen Gedanken (O. Clemen, Helts Briefwechſel 125). | **2211b.** Luther an M., Anfang Mai, Enders XIII, 326. | **2215b.** Luther an M., etwa 6. Mai, Enders XIII. 329. | **2221b.** Hierher gehört n. 1383b. | **2221c.** Hierher gehört n. 2421. | **2234.** Vgl. Enders XIII, 347. | **2265b** zu ſtreichen, identiſch mit n. 2296, ſ. Vogt, Berichtigungen. | **2265c** oder Bindſ. n. 312—315, alſo n. 3685c-f zu ſtreichen. | **2267c.** Luther an M., 12. Juni, Enders XIV, 1. | **2270b.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 16. Juni, Tſchackert n. 1342. | **2270c.** Luther an M., 17. Juni, Enders XIV, 6. | **2283b.** Luther an M., 29. Juni, Enders XIV, 14. | **2296.** Vgl.

n. 2265b. | **2298.** Christoph Preis s. n. 2023. | **2311,** 521, Z. 2 v. u. wohl Peter Schmidt gemeint, Bbk VI, 118. | **2312**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 17. Juli, Tschackert n. 1349. | **2327** gehört in das Jahr 1546 nach Krause 23f. (n. 3517b). | **2328,** 565, Anm. 9. Statt pater lies Pack. Der kurfürstliche Gesandte Hans von Pack starb 20. Juli (Arch. Ref. Gesch. II, 299). Vgl. n. 2346. | **2358**b. Herzog Heinrich von Sachsen an M., 9. August, ungedr. im Dresdn. Arch. loc. 10 538 Joa. Camerarii Beförderung nach Leipzig, Antwort auf n. 2357, erwähnt von Jßleib in BSKG 19, 215. Dieser Brief (Ducis litterae) gemeint in n. 2362 u. 2363. | **2366.** Pancratius Sussenbach Rektor in Gotha. | **2376**c u. d, hierher n. 2009 u. 2009b (ZKG IV, 464). | **2378**b. Herzog Albrecht von Preußen an Luther und M., 21. September, Enders XIV, 75. | **2389**b. Hierher gehört n. 2561. | **2393.** Urban Krüger von Luckau (imm. Wittenb. Oktober 1541) ord. am 3. März 1546 (Ord.b. n. 745) als Prediger von Liebenwerda. | **2402.** Wiederholt n. 2574b (ZKG XIV) 1542. Die Grüße an Martin (Seligmann) aus Heilbronn und Philipp (Glünspieß). | **2403.** 10. November. Eine Berichtigung DeWS. VI, 290. | **2408.** Philippus Calensis = Faber oder Schmidt, s. auch n. 2392, 2466. — Antonius ist Amerbach, der frühere Rektor der Naumburger Ratsschule, entlassen 4. März 1541 (Neue Mitteil. XX, S. 429–431). | **2411.** Gehört in das Jahr 1550 nach Gillet, Crato I, 164 (n. 4823b). | **2413.** Pompei socer ist Julius Pflug. | **2418.** Bemerk. zu dem Br. bei Schmidt, M. 409, und Hartfelder, M. 30. | **2421.** In den Mai 1541 zu setzen (n. 2221c). | **2422.** Johannes Kresling in den Abschriften Monaus 1458, Bl. 402. Cresling bei Bauch, Progr. Breslau Realsch. II (1907), S. 28. Er ging später nach Ungarn (imm. 30. Mai 1559 ein Joh. Greslingus Carponensis, wohl sein Sohn). | Nach **2423** Ambrosius Bernt s. n. 1894 und n. 2510. | **2426**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., Dezember, Tschackert n. 1376. | **2426**c. N. an M., Göttingen, zwischen 10. September 1541 und 2. Juni 1542, ZKG XVIII, 90.

1542. **2429**b. Schwenckfeld an M., 5. Januar, s. Varrentrapp in d. Forsch. z. dtsch. Gesch. XVI, n. 3d. | **2431**c. Herzog Albrecht von Preußen an M., 11. Januar, Tschackert n. 1389. | **2436** identisch mit n. 2456, s. DeWS. VI, 477. | **2438.** Vgl. die Bemerkung von Vogt und Enders XIII, 97[1]. | **2439.** Schluß einer Schrift von Menius aus dem Jahre 1540. Vgl. Enders XIII, 185[1]. | **2440.** Ende September 1540 (n. 2021b) nach Enders XIII, 184. | **2444.** Vgl. die Bemerkung von Vogt und Enders XIV, 160. | **2445**b. Landgraf Philipp an M., 7. Februar, s.

Varrentrapp in d. Forsch. z. dtsch. Gesch. XVI, n. 3a. | **2448**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 15. Februar, Tschackert n. 1397. **2448**c. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 16. Februar, s. Varrentrapp a. a. O. n. 3. | **2448**d. M. an Schwenckfeld, 16. Februar, s. Varrentrapp a. a. O. n. 3b und Kolde, Anal. 393. **2451**. Zu Joh. Hummel (Mathemat., Astronom und Kartograph) s. Vogt zu n. 2558 und Beschorner im N. Arch. Sächs. Gesch. XXIII, 299 ff. und XXV, 68 ff., C. R. XII, 34. | **2452**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 28. Februar, Tschackert n. 1398. **2455**c. Rat zu Joachimsthal an M., 8. März, Löschc, Matheſius n. 7a. | **2455**d. Rat zu Luckau an M., 8. März, Progr. Luckau Gymnas. (1880), S. 47. | **2455**e. Landgraf Philipp von Hessen an M., 9. März, s. Varrentrapp a. a. O. n. 3e. | **2456** = n. 2436. Die Ansetzung im März wird richtiger sein als die im Januar, vgl. n. 2459. Apollonius Massa, berühmter Chirurg aus Venedig, der schon im November 1538 (O. Clemen im N. Arch. Sächs. Gesch. XXVIII [1907], S. 127) und 1540 (imm. S. 1540) in Leipzig gewesen war, ließ sich am 3. März 1542 in Wittenberg imm. und ebenda zum Magister promovieren (Köstlin, bacc. III, 14 vor 20. April). Am 13. März 1542 wurde er in Leipzig geprüft und 29. März zum bacc. und lic. med. erklärt, endlich am 24. Mai 1542 zum Dr. med. (Erler, Matr. von Leipzig II, 78). Vgl. noch n. 3013. Briefe von ihm an Wolfg. Meurer in der Leipz. Univ.bibl. | **2457**b. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 23. März, s. Varrentrapp a. a. O. n. 4. | **2458**b. M. an Spalatin, 24. März, ZKG VII, 451 identisch mit dem als n. 2457 gebuchten, aber nicht abgedr. Briefe. Statt Freiburg lies Frohburg (b. Borna i. Sachsen), für das Thomas Kunat (Luthers Famulus) am 22. März 1542 ord. wurde (Ord.b. n. 377). Seine weiteren Schicksale s. b. Kreyßig2, S. 189 und Nachtr. S. 21 unter Schönbach. | **2460** vielleicht in die Nähe von 2539 (August 1542) zu setzen. Daniel Greser, Nachf. des am 21. April gest. Joh. Cellarius, kam nach seiner eigenen Lebensbeschreibung (1557) Donnerst. vor Pfingsten (25. Mai) zum erstenmal nach Dresden. (Enders XIV, 279: 16. Juni wünscht Luther ihm Glück zur Übernahme seines Amtes in Dresden.) Zum ungarischen Feldzug (Ms. Frage *περὶ παννονικῶν*) ging Herzog Moritz erst im Juni ab. Wolfgang Walber aus Alt-Dresden endlich erst am 1. Oktober für Mügeln ord. (Ord.b. n. 449). | **2461**. Henricus Hamme aus Nordhausen, imm. in Wittenberg S. 1528, mag. 28. August 1532, um 1536 Prediger in Crossen an der Oder (Wedekind, Geschichte der Stadt Crossen, S. 76 und 84), (1539?) Pfarrer zu Königsberg in der Neumark, 1553 hier abgesetzt, um 1560 Pfarrer zu

Könnern/Saale (Ord.b. II, S. X, n. 22). Vgl. Holstein, d. Ref. im Spiegelbilde d. dram. Lit. (1886), S. 45; Kawerau, Jonas II, 304; ZKG II, 305 (n. 4915[b] und n. 4917[b]); Z. d. Harzvereins XXI (1888), S. 386; n. 3449, n. 3577, n. 3635; Enders XII, 103. Unser Br. wird in eine wesentlich frühere Zeit gehören und fällt vielleicht noch vor seine Magisterpromotion (1532.) | **2462.** Der concionator Plauensis ist Paul Rebhun, 1542 Pf. und Sup. in Ölsnitz, s. Kreyßig[2], S. 498; Holstein, Ref. im Spiegelb. usw. S. 113 ff.; hier auch ein Br. M.s an ihn erwähnt, ohne daß Holstein Datum und Fundstelle angäbe. | **2463.** Michael Nigonius, J. V. D., am 15. August 1540 als Legent der Rechte in Wittenberg bestellt, am 1. Oktober 1541 wieder beurlaubt (Weim. Gesamtarch. O 338 und 434). Siehe die Bemerk. Vogts zu diesem Br. u. Kroker, Luthers Tischreden S. 181; auch n. 1942[b]. | **2465[b].** Landgraf Philipp an M., 1. April, Lenz, Briefwechsel mit Bucer II, 75 (N. Müller, Arch. Ref.Gesch. I, 368). | **2466.** Philipp Faber aus Königsberg in Franken, imm. in Wittenberg S. 1522 schrieb Predigten Luthers in den Jahren 1524—1532 nach (Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. VII, wo Literatur über ihn, und Weimarer Lutherausgabe Bd. 16, XVII; 17, 1, XXXVII; 28, 504; 33, VIII u. 1). Vgl. über ihn Enders XI, 250 und XIV, 81, 115, 362, sowie Löbe, Gesch. d. Kirchen u. Schulen in Altenburg III, 439. Nach n. 2532 (und 3659) fand er endlich eine neue Stellung an der Predigerkirche zu Erfurt (wohl erst 1543); bei Brückner, Kirchenstaat von Gotha I, 285 Br. von Ph. Faber, Prediger zu Erfurt, an Menius 11. April 1549; 1551 wurde er auch hier entlassen (Br. von Menius an Seb. Steude, 8. Mai 1551 in d. Großherz. Bibl. zu Weimar, vol. autogr.). Um 1557 erscheint er als Pfarrer zu Ringleben. | **2472[b].** Landgraf Philipp an Luther und M., 8. April, Enders XIV, 234. | **2473[c].** M. an Landgraf Philipp von Hessen, 9. April, Z. d. V. f. hess. Gesch. N. F. Bd. 28, 72. | **2473[d].** M. an Landgraf Philipp von Hessen, 9. April, ebenda S. 75. | **2473[e].** M. an Landgraf Philipp von Hessen, 10. April, ebda S. 76. | **2474.** Der hier erwähnte Br. des Landgrafen ist n. 2473[b]. | **2474[b].** Zu Martin Gilbert noch zu vgl. n. 2376[b] (ZKG. II, 145) und Vorwort zu n. 3453. | **2477.** Bartholomäus Bogener ord. 12. April 1542 für Eperies. | **2477[b].** Zeugnis für Balthasar Hausmann 19. April, jetzt Enders XIV, 252. | **2479[b].** Rat zu Saalfeld an M., 29. April, Z. d. V. f. Thür. Gesch. I, 390; s. n. 2487[b]. | **2481.** Boismus Johannes wohl mag. Joh. Pragensis ab albis aquilis, mag. 15. Januar 1543. | **2487,** S. 813, Mitte, Matthias von Elbing ist Lauterwald, Tschackert n. 1420. | **2491[b].** Joachim II. an Luther u. M., vor Mitte Mai, StKr. 1901, 126;

ſ. n. 2495. | **2491**c. Herzog Albrecht von Preußen an M., 16. Mai, Tſchackert n. 1424. | **2494**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 18. Mai, Tſchackert n. 1427. | **2496**. Siehe n. 1068c, identmit Bds. n. 113, S. 86 (Enders IX, 216). | **2498**b. Luther und M. an den Rat zu Baſel, 29. Mai, Enders XIV, 270. | **2504**. Jacobus Renckwitz ord. 21. Juni nach Iſſerſtedt (Ord.b. n. 408), um 1544 Pfarrer zu Dehlitz an der Saale, 1552—1559 zu Köſſlitz, dann zu Pödeliſt (Z. f. Kirch.Geſch. d. Prov. Sachſ. III, 195). | **2507**b. Kurfürſt an Luther, Bugenhagen und M., 29. Juni, Enders XIV, 282. | **2510**. Ambroſius Berndt, ſ. n. 2423. | **2513**. Uthauſen = Authauſen bei Torgau. | **2514**. Zum codex Apollonii de conicis vgl. O. Clemen im Zentralbl. f. Bibl.weſen 23, 119. | **2517**. Stephanus Riccius ord. 5. Juli 1542 (Ord.b. n. 416); ſ. Zeugnis in Luthardts Z. IX (1888), 471 und Enders XIV, 286. | **2520**. Gregorius Ulricus aus Leipzig, ſ. Kroker, Neujahrsbl. Leipzig IV (1908), S. 14. — urbs Lyncea wohl nicht Wolfenbüttel, ſondern Linz. | **2524**. Über die gnomae Hier. Nopi ſ. O. Clemen in BbK. XVI, 84. | **2532**. Der Brief gehört wohl in das Jahr 1543, da Phil. Schmidt oder Faber noch im April 1543 (n. 2675) ohne Stelle war, oder in noch ſpätere Zeit. | **2537**. Steinbergius iſt Chriſtoph von Steinberg, Vertreter des Landgrafen von Heſſen. Vgl. Koldewey, Progr. des Gymn. zu Wolfenbüttel 1866, S. 28; derſelbe, Z. hiſt. Theol. 1872, 542 ff.; Bindſ. S. 403. — Milo iſt Bernhard von Mila, ſ. Danz, Fr. Burckard S. 54; De W. V, 765; VI, 683. | **2538**. M. Christoph. Budissensis wohl Boemer, mag. am 5. Febr. 1540, ſ. noch 2541 und Haußleiter, Mel. komp. S. 52. | **2539**. Siehe n. 2460. | **2541**b. Rat zu Saalfeld an M., im Auguſt, Z. V. Thür. Geſch. I, 391. | **2542**. Andreas Miſenus damals Schulrektor in Altenburg. Er ſtammt nicht aus Mies b. Pilſen (Löbe, Geſch. d. Kirch. u. Schul. in Altenburg I, 106), ſondern aus Prettin: imm. 30. Apr. 1517 A. Meisner de Pretin, dioc. misnen., 11. März 1521 bacc. Meysner de Brettin. Nach Löbe a. a. O. ſoll er erſt Lehrer an der Wittenb. Schule geweſen ſein, 1525—1529 war er es in Jena (Koch, Steph. Riccius, Progr. Meininger Gymn. 1886), ſeit 1530 Rektor in Altenburg, 10. Nov. 1553 (Andr. Miſſenus von Prettyn) ord. für Altenburg, geſt. 1571 als Super. in Weißenfels. Siehe Löſche, Matheſius I, 55; Kroker, Luthers Tiſchr. I, 208; Enders XIII, 297; DeW. V, 574, deWS. VI, 372; n. 647 u. n. 6151. | **2544**. Vgl. n. 2466. Der S. 863, Anm. in dem Br. des Menius an Joh. Textor zu Neuſtadt/Orla genannte Ruffus (auch X, 166 in n. 2572b) iſt Joh. Ruffus Campegius oder Joh.

Kempach, Pfarrer zu Neunhofen bei Neustadt (Z. Thür. Gesch. I, 361), imm. in Leipzig W. 1504 als Joh. Kempach de Herbipoli, bacc. S. 1508, gestorben 1544. | **2552**. Zu Anton Otto vgl. n. 1582, n. 2566, n. 2579; O. Clemen in ZKG XXXI, 312; Enders XII, 23; Kawerau, Jonas, II, 261 ff.; Mansfelder Blätter, II, S. 39. | **2553**^{b}. Hierher gehört n. 7040 (X, 48), Zeugn. f. M. Andreas Cocus von Lübben, 21. September, ord. am 30. September für Bützow in Mecklenburg (Ord.b. n. 444). | **2557**. Besprochen von Tschackert, Sutel (1897), S. 42. | **2561**. Gehört in das Jahr 1541 (s. n. 2389^{b}). Gregorius Hirbnus (Hirleß) von der Seyda b. Freiberg ord. am 12. Okt. 1541 (Ord.b. n. 343) für Dobrilugk. | **2566**. Statt Hemihensem lies Heniochensem (Antonius Otto aus Hainichen). | **2570**^{b}. Luther, Cruciger und M. an Kurfürst Johann Friedrich, 28. Oktober, Enders XIV, 355. | **2574**^{b}. Identisch mit n. 2402, s. Vogt, Berichtigungen S. 417. | **2575**. Matthäus ist Poler (n. 2905); Coecus Bernhardus Bernhard Zetler, vgl. n. 2005. | **2580**. Zu Hier. Nopp vgl. Jacobs, A. D. B. Bd. 52 (1906), S. 647 ff.; Flemming in BbK. XVI, 42 ff.; n. 2524. | **2581**^{c}. Herzog Albrecht von Preußen an M., 28. November, Tschackert n. 1483. | **2584**^{b}. Hierher gehört n. 3061 nach Vogt. | **2586**^{b}. Hierher gehört n. 1886. | **2591**^{b}. Herzog Albrecht von Preußen an Luther u. M., 15. Dezember, Kolde, Anal. 387. | **2592**. Über Joh. Vogt vgl. den Aufs. von O. Clemen in ZKG. XXX, 434. Von Ronneburg ging Vogt als erster evang. Sup. nach Weißensee in Thüringen (1539), dann 1541 als Stiftsprediger nach Zeitz; im Schmalk. Kriege mit Amsdorf zur Flucht gezwungen, eine Zeitlang Feldprediger in Gotha, seit Ende 1547 oder Anf. 1548 in Bürgel, wo er um 1562 gestorben ist. Siehe noch n. 3109. | **2595**. Vgl. Jordan, Progr. Mühlhausen Gymn. 1895, S. 17. | **2595**^{b}. Peter Medmann an M., Bonn, 23. Dezember, Arbeit. d. rhein. Predigersem. II. (1874), S. 35. | **2597** oder n. 2416^{b} (Vogt S. 232 u. 235). Über Emericus Sylvius oder Welder aus Westerburg vgl. Kohlmann in d. Neu. Mitt. Halle XIX (1898), S. 153 ff.; imm. S. 1532, mag. 23. Sept. 1540, 1541 — Ende 1545 Rektor an der Schule zu U. L. F. in Halle (3272. 3357), bleibt in Halle als Bürger (Kohlmann a. a. O.; n. 4028), spätestens Febr. 1548 (n. 4154) wieder Rektor in Halle (s. auch n. 4458), viell. bis 1551; Pfingsten 1552—1554 Rektor in Weimar (Weimar Gymn. Progr. 1859, S. 15); 1557—1563 als Nachf. von Georg Rörer Korrektor der Jenaer Lutherausgabe (Weim. Ges. Arch. O 941 u. 942); etwa 1566 Dekan zu Leimbach im Mansfeldischen (Mansf. Bl. Bd. 22, S. 195; Bd. 17, S. 20); am 5. Mai 1573

abgesetzt (Krumhaar, Grafsch. Mansfeld S. 382). | **2611**[b] oder Bds. 232 ist identisch mit n. 5007 (VII, 876), gehört jedenfalls nicht in das Jahr 1551, sondern vermutlich in das Jahr 1543, vgl. DeW. V, 572 u. 578. Valentin Vigelius war (Weim. Ges. Arch. Ll 88) seit 1534 Pfarrer in Bürgel, kam 1542 als Nachfolger Güttels nach Eisleben (ebda Ji 1565) und erscheint später als Pfarrer von Artern (noch 1554, Biering, clerus Mansfeldicus [1742] S. 136), gestorben wohl 1555 (Mansf. Blätt. 17, 43).

Band V.

1543. 2625. Wolfgang Vogler von Gotha, mag. 25. Januar 1543, dann Rektor in Nördlingen, starb 1548 (BbK. I, 225; II, 35; Scripta publ. Acad. Vitob. IV [1561] Vorrede). | **2631**. Erläutert von Krafft in den Arbeit. d. rhein. Pred.-Ver. II, 48 ff. | **2633**. Erläutert von Tschackert, Sutel S. 42. | **2637**. Nach Tentzel, hist. Goth. Suppl. III, 64 (1716) schon gedr. in Joh. Dan. Hackius, Theob. Billicani Bedenken vom Schulwesen. | **2637**[b]. M. an den Landgrafen Philipp von Hessen, 12. Februar, Arb. d. rhein. Pred.-Ver. II, 56. | **2644**. Caspar Cantagieser aus Querfurt (in Wittenb. imm. 8. März 1530), mindestens seit 1538 Dekan des Sachsenkollegs in Erfurt, ord. am 3. Mai 1553 (Ord.b. n. 1385) als Pfarrer von S. Ulrich in Halle, gest. 31. Aug. 1571 (O. Clemen in Z. d. hist. V. f. Niedersachsen [1904], S. 373; Kawerau, Jonas s. v. Kanthengießer). Vgl. n. 3431. | **2647**[c]. Hieronymus Wolf an M., 25. Februar, Progr. Mühlhausen Gymn. 1909; s. n. 2618 Vorbem. | **2650**[b]. Hierher n. 3725. **2650**[c]. Aonius Palearius an Luther, M., Bucer und Calvin, Februar, Bds. 226 und C. R. XXXIX, 502. Vgl. n. 6556. **2654**[b]. Bericht Melanchthons „vff die schrift von Rochlitz", etwa 8. März, N. Müller, Arch. Ref.Gesch. I, 367. | **2656**. Olsnicensis ist Loener. | **2661**. Christoph Hofmann aus Altenburg, s. Flemming S. 30; ZKG. XX, 472 f.; C. R. X, 167. 169. | **2665**. Joachim Heller aus Weißenfels wurde Prof. am Egidiengymn. zu Nürnberg, s. Peter, Progr. d. Fürstensch. Meißen 1891, S. 25; s. n. 2628. 3124. | **2667**, S. 73 Rubrum sicher Schreibfehler für Fabrum. | **2670**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 30. März, Tschackert n. 1522. | Etwa **2671**[b]. Joachim II. von Brandenburg an Luther, M., Bugenhagen, Frühjahr, Kolde 388. | **2676**. Hier. Nopi gnomae s. n. 2524. | **2680**[b]. Menius an M., 9. April, Progr. Eisenach Gymn. 1844, S. 10. | **2684**[b]. Rat zu Naumburg an Luther, Bugenhagen und M., 13. April, ZKG. XXII, 314. | **2692**[b]. M. an den Rat zu Gotha, 23. April, Progr. Gotha Gymn. 1893, S. 17. | **2692**[c]. M. an den Kur-

fürſt Joh. Friedrich, ca. 23. April, Arch. Ref.Geſch. IV, 208. — Magiſter Andreas von Eilenburg iſt Poach, ſ. n. 2649; für Jena ord. 4. Mai 1541 (Ord.b. n. 289). | **2704.** Noviomagus Joh. Bromhorſt aus Nymwegen, Z. d. Berg. Geſch. Ver. VI, 221; ſ. n. 2710. — Zu Hieronymus Schreiber vgl. Melch. Adam, vita Val. Cordi; Bindſ. n. 248; Irmiſch, Progr. des Gymn. zu Sondershauſen 1862; in fac. ſeit 1. April 1542; C. R. X, 943. | **2705.** Zu Nikolaus Bruchhofen von Herzogenbuſch ſ. Index X, 346, 3227[b] u. Wolters, Heresbach, S. 121. | **2705[b].** M. an Joh. Oldendorp, 18. Mai, Arb. d. rhein. Pred.Ver. II, 67. | **2706** am 9. Mai nach Krafft in Arb. d. rhein. Pred.Ver. II, 75. Ebda ſ. zu n. 2707. | **2712.** Ad Rhenum non procul Colonia = Brühl, ebda S. 75. | **2715[b].** Landgraf Philipp von Heſſen an M., 18. Juni, Z. d. V. f. heſſ. Geſch. N. F. Bd. 28, 77. | **2720[c].** Responsio ad scriptum quorundam delectorum a clero secundario Coloniae Agrippinae. Fkf. 1543, ſ. Krafft in Arb. d. rhein. Pred.Ver. II, 75; Holſtein, Progr. Wilhelmshaven Gymn. 1887, S. 14 ff.; Kawerau, Jonas II, S. XXVI; Hartfelder, M. 24. | **2727.** Biſchofsheim = Buſchhof (n. 2623), ſ. Krafft a. a. O. S. 65. | **2729.** Über Richwin ſ. O. Clemen in ZKG. XXXI, 307. | **2743** gehört in das Jahr 1538 (= n. 1711[b]); vgl. die Bemerkung Westvalicos tumultus audio sedatos esse mit n. 1702 (29. Juli 1538) de Westvalico tumultu uſw., ferner daß Kegel 1538 in Erfurt imm. iſt. — Andreas Kegel aus Hettſtädt im Mansfeldiſchen ſ. Enders X, 291; imm. auch in Erfurt Oſt. 1538 u. in Leipzig S. 1545; 1541, 5. Februar (nach der Disputation vom 15. Januar) in die Wittenb. Fakultät aufgenommen (Köſtlin, bacc. III, 20 u. 23); ſ. noch Enders XIV, 270. Über ſeine Stellung im Hauſe des Herrn Euſtachius von Schlieben ſ. n. 1694. Über ſein Rektorat in Eisleben (1546 bis 1550) ſ. Gerhardt, Die höher. Schul. Eislebens in Symbolae Islebienses (1883), S. 34. Vgl. noch n. 2787. 3183. 4259 Vorbem.; Matthes, M. 293; Kawerau, Jonas II, 254; Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 183. | **2750[c].** M. Gedicht für Söll, ungedr., Schmidt, M. 419. | **2753** an Aleſius, gehört in das Jahr 1554, ſ. Flemming S. 60 (n. 5545[b]). Es wird ſich um Val. Wagner, Pfarrer in Kronſtadt ſeit 1549 (Fraknói S. 36) handeln, ſ. n. 5545 u. X, 898, n. 78; mag. am 15. Febr. 1554 (Köſtlin IV, 13). | **2756.** Nach den annales 10. September. | **2761.** Martin Heins von Siebenbürgen ord. 19. September 1543 für Kronſtadt (Ord.b. n. 533). | **2767.** Cyriacus iſt Lindemann aus Gotha, ſeit Okt. 1543 Lehrer in Pforta, Mich. 1545 Rektor ebenda, 1548 nach Gotha, 1549 hier Konrektor, Schwiegerſohn von Mykonius, 1562 Rektor in Gotha, geſtorben 1568, ſ. Flemming, Progr. Pforta

1900, S. 13 u. 21 ff. — Schneider, Progr. Gotha Gymn. 1901, S. 4 u. Mitt. d. Verein. f. Gothaische Gesch. 1904, die Schulgesetze für das Gymn. zu Gotha von Cyr. Lindemann. — Daniel ist Sup. Greser in Dresden, Albinus Sup. Weiß in Meißen. | **2769**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 6. Okt., Tschackert n. 1572. | **2771**. Peter Fuldner (imm. Okt. 1534, seit 1540 Mitgl. d. Fakultät [Köstlin III, 20 u. 23]) wird am 1. Dez. 1540 ord. für Waltershausen (Ord.b. n. 254), starb 1554 (Brückner, Kirchenstaat von Gotha I, 1, 88). — Joh. Messerschmidt aus Buffleben (Bulebius imm. 1542), später Sup. in Gotha, s. Tentzel, Suppl. hist. Goth. III, 70. | **2772**. Zu Georg Helferich s. Zarncke, Acta Rectorum univ. Lips. (1859), S. 177. 194; BSKG. I, 165. | **2773**[b]. Luther, M., Bugenhagen u. Camerarius an Herzog Albrecht von Preußen, 8. Oktober, ZKG. XI, 277; Vogt, Bugenhagenbr. 274. | **2775**. Zu Samuel Medler s. n. 1623. 2792. 2801. 2805. | **2779**[b]. Ordinationszeugnis für Hieron. Nopus, 15. Oktober, BbK. XVI, 41. | **2781**[b]. Landgraf Philipp von Hessen an M., 18. Oktober, Z. f. hess. Gesch. N. F. Bd. 28, 77. | **2787**. Andreas Ketzel Mansfeldensis wohl Kegel, s. n. 2743. | **2787**[c]. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 27. Oktober, Z. f. hess. Gesch. a. a. O. S. 79. | **2787**[d]. Rat zu Eilenburg an M., 1. November, V, 217, Anm. Leonhard Engelberger, erst Rektor in Pegau, ord. 27. April 1541 s. Koldiz (Ord.b. n. 285); mag. 25. Februar 1546. | **2798**. Zu Gigas vgl. Schmieder, Erinnerungsblätter (1843); Flemming, Progr. Pforta, 1900, S. 16 ff.; O. Clemen in den Neuen Jahrbüchern für das klass. Altertum 1907, II, S. 465 ff. u. Mitt. d. Gesell. f. deutsche Schulgesch. XVII, 238. | **2798**[c]. Landgraf Philipp von Hessen an M., 15. Nov., Z. f. hess. Gesch. a. a. O. S. 80. | **2798**[d]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 16. November, Tschackert n. 1591. **2807**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an Luther, Bugenhagen, Camerarius und Melanchthon, 30. November, Tschackert n. 1599. **2807**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 1. Dezember, Tschackert n. 1601. | **2807**[d]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen, M., 2. Dezember, Burkhardt 433. | **2812**. Die Schrift de discrimine Vet. et Novi Testam. b. Krafft, Arb. d. rhein. Pred.Ver. II, 75, s. n. 2814. | **2814**. Siehe Z. f. Thür. Gesch. I, 163 ff. und Bds. n. 552. — Zu Poler s. n. 1838. 2575. | **2815**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen, M., 13. Dezember, Brückner, Kirchenstaat zu Gotha (1753) I, S. 5; cod. chart. A 456, 44[b]. | **2816**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 14. Dezember, Tschackert n. 1603. **2818**[b]. Luther, Bugenhagen, M. an Kurfürst Johann

Friedrich, 20. Dezember, Burkhardt 435. | **2818**[c] u. [d]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 22. Dezember, Tschackert n. 1605. 1606. | **2825** gehört doch wohl in das Jahr 1544, s. Bemerk. zu n. 3087[b] (n. 3097[b]). | **2825**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen, M., 30. Dezember, Burkhardt 437.

1544. 2841[b]. M. an Graf Heinrich von Stolberg, 1. Januar, Krafft, Br. und Dokum. aus d. Zeit d. Reform. (1875), 2. Abt. n. 26. | **2843**[b]. Hierher gehört n. 4453. | **2845** die, quo Maria attulit in templum filium, also Praesent. Christi, 2. Februar (n. 2857[b]). | **2849**[b]. Bindse. n. 254 zu streichen, identisch mit n. 2966, s. Vogt, Berichtigungen. | **2855**[c]. König Christian III. von Dänemark an M., 29. Januar, Aarsberetninger fra det kongelige Geheimearchiv. Kjöbenhavn 1852—55, n. 13 (Bds. n. 255), S. 232. | **2855**[d]. Herzog Albrecht von Preußen an M. und Camerarius, 31. Januar, Tschackert n. 1628. | **2857**[b]. S. n. 2845. | **2859**. Joh. Garnhirsch Isabergensis, mag. am 31. Januar 1544, wurde Rektor der Ratsschule in Naumburg, Neue Mitteil. Halle XIX, 624 und 636. | **2860**. Bartholom. Rosinus, empfohlen für die Schule in der Vorstadt von Naumburg, d. h. die Georgsschule s. n. 2867; später Super. zu Waldenburg i. Sachsen (Kreyßig[2], S. 649). | **2862**[b]. Hierher gehört n. 6191. | **2864**[b]. Gutachten von Luther, Bugenhagen, Cruciger, M., 9. Februar, ZKG VI, 417. | **2865**[b]. Hierher gehört n. 3138. | **2866**. 14. Februar. | **2872**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 25. Februar, Tschackert n. 1634. | **2873**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 2. März, Tschackert n. 1637. Bds. n. 256. | **2878**. 16. oder 17. März, da es heißt: Idibus Martiis epistolam accepi tuam. ... Sed postridie mane casus intervenit. ... Ideo scripsi praefationem (n. 2880, die auf den 17. März fällt). | **2882**[b]. M. an Leonhard Beier, 18. März, ZKG VII, 467. | **2885**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 20. März, Tschackert n. 1641. | **2901**[b]. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 4. April, Forsch. z. dtsch. Gesch. Bd. 16, n. 6. | **2904** gehört in d. Jahr 1551 nach Gillet, Crato I, 164 (n. 4875[b]). | **2905**. Über Matthäus Poler s. Löbe, Gesch. d. Kirchen u. Schulen in Altenburg II, 274; n. 1838, 2575, 2814, 2888, 2977, 5079, 7121. | **2908** u. **2907** haben ihre Stellen zu vertauschen, Tschackert n. 1647. | **2916**[c]. Lotichius an M., 13. April, ungedr., Z. d. Ver. f. hess. Gesch. N. F., Bd. 28, 81. | **2917**[b]. Joh. Richwin an M., 16. April, ZKG. XXXI, 307. | **2920**. Zu Lubertus Florinus vgl. Hartfelder, M. 500; Wolters, Konr. v. Heresbach, 276. | Vor **2923**[b]. Gräfin Barbara von Wertheim an M., 19. April, ZKG. XXX, 446. | **2928**[b]. M. an Lucas Lossius, 27. April, C. R. XX, 230. | **2929**[c]. Rat von Naumburg an Luther

u. M., 30. April, ZKG. XXII, 321. | **2933**c. 22. Mai, ſ. n. 2945b. | **2936**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 8. Mai, Tſchackert n. 1658; Bds. n. 257. | **2940**. 15. Mai. | **2942**. 14. Mai (S. Vogt n. 2929b). Andreas Deibolt aus Perleberg in der Mark (daher Merker, Märker), mag. 20. Sept. 1540, ord. 2. Aug. 1542 (Ord.b. n. 424) zum Prediger (u. Rektor) in Eisleben, dann Geiſtlicher an der Andreaskirche in Eisleben, geſt. 24. Dez. 1568 (ſ. noch C. R. XXVIII, I, 342; Krumhaar, Graffch. Mansfeld S. 194 u. 361). | **2944**. Zu Simon Schwalb ſ. n. 2941, 2969. | **2945**. 22. Mai. | **2945**b. Hierher gehört n. 2933c (ZKG II, 300, Anm.). | **2956**. Filius doctoris Stephani Agricolae, ſ. Frauſtadt, die Einführ. d. Ref. im Hochſtift Merſeburg (1843), S. 256 ff. | **2960**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 12. Juni, Tſchackert n. 1675. | **2962**b. Gutachten von Luther, Bugenhagen, Cruciger, M., 14. Juni, ZKG VI, 417. | **2965**. Caſtner Rentbeamter in Weimar, ſ. n. 3158; 3701—3; 3763. — Wolfgang Leis oder Lyſias aus Königsberg in Franken, imm. in Wittenberg 1539/40, ebenda mag. am 31. Januar 1544, 1548 Lehrer in Pforta, 13. Mai 1551 (Ord.b. n. 1152) ord. als Diakonus für Naumburg, 1553 Superint. in Langenſalza, geſt. 1561 (H. Gutbier, d. Grabdenkmäler d. Bergkirche zu Langenſalza [1901], S. 38 ff.). | **2966** an Schlaginhaufen oder Turbicida, Pfarrer in Köthen, mit dem Datum 18. Januar wiederholt Bds. n. 254 (ſ. Vogt n. 2849b). Vgl. noch ZKG VII, 468; XXXII, 292 u. 296. — Zu Schlaginhaufen Geß in NASG 18, 52 ff. und Tetzner in NASG 31, 291 ff. **2967**. M. Simon Sinapius iſt ſelbſt erſt am 2. Sept. 1545 für Teupitz b. Luckenwalde ord. (Ord.b. n. 706), der Teupitzer Schulmeiſter Clemens Piſo dagegen ſchon am 22. Okt. 1544 (Ord.b. n. 638). | **2972**c. Fürſt Georg von Anhalt an M., 24. Juni, Krauſe S. 18, Reg. n. 108. | **2981**. Bürgermeiſter in Frankenhauſen iſt Nikolaus Clauſius, ſ. n. 506, 3419. | **2990**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 14. Juli, Tſchackert n. 1682 (Bds. n. 263). | **2993**b. Rat zu Mühlhauſen an Luther, Bugenhagen u. M., 22. Juli, nach Nebelſieck, Z. f. Kirchengeſch. d. Prov. Sachſen II, 113⁴. | **2997**. Zu Seb. Boëtius ſ. zu n. 1498; DeW 8 VI, 364. | **2998**. Zu Hier. Wolf u. Wolfg. Fulda ſ. n. 2871 u. 2884, wo Salzungensis ſtatt Salzburgensis zu leſen iſt. | **3002**. 3. Aug. Zu Moſer vgl. Claſſen, Micyllus (1859), S. 86 ff.; Arch. f. Lit.-Geſch. XIII, 310; Progr. Torgau Gymn. (1850): 1549—1564 Rektor in Torgau. | **3003**. 5. Auguſt. | **3004**. Martinus Keyſer von Lipſingen, ord. 6. Aug. 1544 für Flochberg (Ord.b. n. 608). | **3007**. Identiſch mit n. 1987, aber hier an richtiger Stelle. | **3007**b. Nik. Prukner an M., 10. Auguſt, b. Barrentrapp,

Herm. von Wied 84. | **3013** gerichtet an Apollonius Massa, nicht Musa, s. n. 2456; übrigens gleichlautend mit dem Br. an Joh. Bapt. Egnatius Bds. n. 336 (n. 4572[b]), der dort irrig in das J. 1549 gesetzt ist, aber auch in das J. 1544 gehört. | **3013**[c]. König Christian III. von Dänemark an M., 14. August, Crags Christian den Tredies Historie . . . II, 224 ff. | **3015**. 12. August, gehört ins Jahr 1545 nach DeWS VI, 637 (= n. 3248[b]). Christoph Leyp Stettinensis imm. in Frankfurt/O. 1534, in Wittenberg S. 1536; vgl. n. 3032 u. Burkhardt 420. | **3017**. 21. August. | **3019**. S. 472, Z. 3 v. u. Martin Seligmann aus Heilbronn; Krumhaar, Grafsch. Mansfeld S. 75. | **3020**[b]. 719. | **3022**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 28. August, s. Tschackert n. 1695. | **3024**[b]. Rat zu Göttingen an M., 5. September, ZKG. XVIII, 90. | **3026**[b]. Hierher gehört n. 326[c]. 7, 1. Oktober 1544 ord. als Diakonus für Göttingen (Ord.b. für mag. Sept. 153[1] n. 625), s. Germann, Forster, Anhang S. 52 und Löfche, Luther, VI M. u. Calvin (1909), S. 175. | **3030**[b]. Luther, Bugenhagen, 2 Cruciger, Hieron. Schurf, M. an Kurfürst Johann Friedrich, 19. September, Burkhardt 448. | **3032** richtig eingere u. iht, da Christoph Leib von Stettin am 24. September 1544 für E Uf tendal ord. wurde (Ord.b. n. 623). Über Leib Vogt, Bugenhagen der dt/Rhön, der in Schneeberg gelehrt zu haben scheint, aus Neusta f. 3261 u. 5379, Mitt. d. Altert.ver. f. Zwickau, Heft 7 f. noch n. 3 if . 1. Einige Zeit vor 1552 und dann wieder seit 1556 (1902), S die Arithmetik als Wanderlehrer an den drei sächs. Fürstenlehrte er en Meißen, Grimma und Pforta. Er starb etwa 1565. In schulen s sdener Bibl. 2 Rechenbücher von ihm. | **3037**. Joh. Weber der Dre tloch (Bindlach i. Oberfranken), imm. S. 1514 in Leipzig, de Pin S. 1516, erscheint zuerst um 1527 als Pfarrer von Uhlstädt baec. Fre halfeld (n. 477), bald Superintendent zu Neustadt/Orla. Vgl. b. S 187 8[b], 477, 953[b], 991[b], 2572[b], 5645. | **3043**. S. DeWS VI, n. 4 f. X ; Verh. d. hist. Ver. d. Oberpfalz VI (1841), S. 246. — 451 Pa Fabri von München imm. 1532/33; Matthäus Michael Joh f. 1541. | **3047**, Anm. lies Ungaros st. Mugaros. | **3053**. S. Hartfelder, M. 273; ebenso zu n. 3055 u. 3056. Zu Ballorhodus = Wallenrod vgl. n. 2910, 3144. | **3063**[b]. Luthers und der übrigen Theologen Bedenken, 23.—24. Oktober, Burkhardt 450. | **3065**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 25. Oktober, Tschackert n. 1708. | **3067**[c]. Luther, Bugenhagen, Cruciger und M. an Kurfürst Johann Friedrich, 30. Oktober, Burkhardt 452. | **3068**[b]. Hierher gehört n. 6995. | **3073**. Erasmus M.

wohl = Mathematicus, Erasm. Reinhold aus Saalfeld. | **3076**. In das Jahr 1545 zu setzen (n. 3314b) nach Kroschel im Progr. d. Gymn. zu Arnstadt 1885, S. 7. | **3079**b. Herzog Albrecht von Preußen an M. und Luther, 23. November, Tschackert n. 1718. **3082**b. Graf Wolrad II. von Waldeck an M., 25. November, ZKG. XXVIII, 60. | **3087** gehört in das Jahr 1545 (n. 3328b) nach Thiele, Progr. d. Gymn. z. Erfurt 1897, S. 6. | **3087**b. Hierher wohl n. 4421 zu setzen. Medler war schon 1545 von Naumburg weggegangen. Joachim Gmunder aus St. Gallen (Helvetius, der Schweitzer) wurde Ende 1544 von Medler nach Naumburg gezogen (s. Bbk II, 262; Albrecht in Neu. Mitt. Halle XIX, S. 583 u. 636). Dann gehört aber n. 2825 doch in das Jahr 1544. | **3089**c. Hierher gehört wohl n. 7041. | **3093**b. Kurfürst Joh. Friedrich an Luther und M., 20. Dezember, erwähnt Vogt, Bugenhagenbr. S. 311, Z. 12 v. o. | **3097**b. Siehe Bem. zu n. 2825. **3098**. Vielleicht 1546 anzusetzen (n. 3685g?); Auguſt Schipper erst am 27. Juni 1546 imm. | **3104**. Seb. Birnstiel noch 1538 in Wittenb. (Enders XI, 397), viell. aber doch noch in diesem Jahre nach Herzberg. Die Wendung *οἰκονομία* ac distributio operarum, quam nunc misi istuc ließe sich auf die Schulordn. für Herzberg (Febr. 1538; Hartfelder, M. paed. S. 10) beziehen. Seb. Birnstiel wohl bald nach Wittenberg zurück, später, wie es scheint, in Berlin (n. 4079; n. 4060 wohl auch an ihn), 8. Febr. 1548 ord. nach Mecklenburg (Ord.b. n. 925). | **3105**b. Bugenhagen an Luther u. M., Ende des Jahres, Vogt, Bugenhagenbr. 306. Vgl. Kolde, Anal. 404; Bds. n. 276; Burkhardt S. 463. **3105**c. Gedicht an Nikolaus von Klemptzen, erwähnt Löſche, Luther, M. u. Calvin S. 167.

1545. **3106**. Nach Thiele (Progr. Erfurt Gymn. 1897, S. 6) in das Jahr 1546 zu setzen vor n. 3349. | **3107**. Der Pastor Bornensis hieß Erhard Schaub, früher in Altenburg. Über Vogt, den concionator Citiensis, s. n. 2592. | Vor **3110**b. [illegible] König Christian III. von Dänemark an M., 5. Januar, [illegible] Aarsberetninger n. 18, S. 239 (s. Vogt, Bugenhagenbr. 322). [illegible] Bds. n. 277 u. 552b (S. 531); Kolde, Anal. 409; Burkhardt S. [illegible]463. **3111**. 10. Januar. | **3112**. Identisch mit n. 6426, wohin [illegible] der Brief aber nicht gehört. Martinus ist Seligmann, der 1548 [illegible] (Enders II, 197). Über Joh. Rhode s. Ellendt, Gesch. d. Gymn. zu Eisleben, S. 7 und Gerhardt (Symbolae Islebienses), Die höhere Schulen in Eisleben (1883), S. 36; dazu Bbk II, 134; n. 3128. 3222. | **3119**. 18. Januar. | **3122**. mathematicus Erasmus ist Reinhold n. 3073. | **3125**. Vgl. Verh. d. hist. Ver. d. Oberpfalz VI (1841), 248. | **3132**. S. Hartfelder, M. 97. | **3135**. Nach Anm. auf

S. 677 u. ZKG. IV, 157 vom 7. März (n. 3148b). | **3137b.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 13. Febr., Tschackert n. 1743. | **3137c.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 14. Febr., s. n. 3181, S. 749; Tschackert n. 1744. | **3138.** Gehört in das Jahr 1544, s. Schmieder, Erinnerungsblätter (1843), S. 123 ff. (n. 2865b). | **3139.** Mag. Adam Karpe von Buttstedt, ord. 27. Mai 1545 für Wertheim (Ord.b. n. 684). S. noch n. 3151. | **3139b.** Rat zu Freiberg an M., 16. Februar, Süß im Progr. d. Freiberger Gymn. 1877, S. 40. | **3142.** Erasmus ist Benediktus. Zu Eustachius von Schlieben s. n. 1694. | **3143c.** Landgraf Philipp an Luther und M., etwa Februar, Kolde 410; Lenz, ZKG. IV, 152. | **3147b.** Rat zu Freiberg an M., 5. März, Progr. Freiberg Gymn. 1877 S. 41. | **3147c.** Luther u. M. an Landgraf Philipp von Hessen, 6. März, ZKG. IV, 152 (Kolde, Anal. 410). | **3148b.** Hierher gehört n. 3135. | **3149.** S. ZKG. VII, 452. | **3151.** Puniceus Herr v. Ponickau. | **3154.** Christoph Gericke von Halle ord. für Liebenwerda am 4. März 1545 (Ord.b. 661). | **3157.** S. ZKG. VII, 452. | **3159d.** Martin Bucer an M., 22. März, cod. Landsh. I, 237. | **3159.** 23. März. | **3161.** Laurentius Heunisch aus Schweinfurt ord. 4. März 1545 (Ord.b. n. 662). Zu Hier. Rauscher s. n. 2916 u. ZKG. XXXI, 304. Nikolaus wohl Meier Ord.b. I, 591. — Bei den Unterschriften Kosthelius in Froschelius zu ändern. | **3161b.** M. an den Burggrafen zu Hombergk in Friedberg, 25. März, Mitt. d. Ges. f. dtsche. Erzieh.Gesch. II, 165. | **3162.** Der Sigism. Pannonius ist Torda Gelous. | **3163.** Zu Peter Pereny vgl. Programm des Gymn. zu Hermannstadt 1907, S. 4 ff. | **3166.** ad scholas inspiciendas. Gemeint sind wohl die Fürstenschulen Meißen und Pforta. Aber ob das Jahr und der Monat stimmt, ist zweifelhaft. | **3168.** Ende des Jahres 1545. Vgl. Lenz, Briefwechsel Philipps mit Bucer II, 453. | **3171c.** Hierher gehört n. 5580. | **3173b.** Rat zu Freiberg an M., 13. April, Progr. d. Freiberger Gymn. 1877 S. 41. | **3176e.** M. an Georg von Anhalt, 18. April, s. X, 10 (n. 6989). Vgl. n. 3199c. | **3177.** 23. April. | **3182.** Zu Paul Rubigallus s. Flemming S. 34. | **3183.** Zu Andreas Kegel s. n. 2743. | **3184.** Zu Barth. Wagner vgl. Herm. Freytag, Die Preußen auf d. Univers. Wittenberg (1903), S. 44. | **3185.** Geschrieben 2. Mai 1537 (= n. 1572c), vgl. Enders XII, 380. | **3188.** 8. Mai. S. 756, A. 2: Heinr. Stromer aus Auerbach war schon 1542 gestorben. Es wird Seb. Roth gemeint sein, auch aus Auerbach stammend. | **3199b.** Stöckel an M., 12. Juni, Ungar. Revue 1887, 722. | **3199c.** Luther und M. an den Kurfürst Joh. Friedrich, 13. Juni, Arch. f. Ref.Gesch. IV, 211. Zu Konrad Claus: 14. Febr. 1519 wird mag. in Witten-

berg Frater Conradus Clais Mergethensis dioc. Herbip. Augustinianus; war seit 1532 Pfarrer im Kloster Heusdorf b. Apolda (Weim. Ges.Arch. Ji 1905). S. n. 573 u. n. 3176e. Später scheint er Pfarrer zu Tannroda geworden zu sein (Weim. Ges.Arch. Ji 2612) um 1555. In Burkhardts Regest zu unserem Briefe ist statt Leislau zu lesen Lissen (b. Osterfeld). | **3200**b. M. an N. de Stotterheim, 15. Juni, angeführt von Geißler in dem Progr. des Görlitzer Gymn. 1768, St. 5, S. 12. | **3204**b. Hierher gehört n. 3490. | **3205**. Rochlitianus ist Martin Wolf, s. Kreyßig2, S. 86. Vir honestus qui diu praefuit Ecclesiae Cervestensi, ist Joh. Rosenberg (1538—44), früher Geistlicher in Leisnig, Mildenfurt und Weida (n. 471 u. 477), Lastau. Vgl. noch die Briefe Luthers vom 16. Mai (Mitt. d. Ver. f. Gesch. von Kahla II, 453) und vom 25. Juni (Burkhardt, Lutherbr. 471), nach denen er in Kottbus (M. gibt aber Luckau an) amtierte; Kawerau, Jonas I, 293f.; Weim. Ges.Arch. Ji 218, 484, 514. — Dr. Matthaeus wohl Ratzenberger. | **3205**b. Rat zu Saalfeld an M., 27. Juni, Z. d. Ver. f. Thür. Gesch. I, 392. | **3206**d. Herzog Albrecht von Preußen an M. u. Camerarius, 30. Juni, Bds. 285; Tschackert n. 1779. | **3209** = XIX, 191f., s. Hartfelder, M. 363. | **3214**b. Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major, M. an Herzog Philipp von Pommern, 2. Juli, Burkhardt 472. | **3214**c. Luther, Bugenhagen und M. an den Kurfürsten Joh. Friedrich, 2. Juli, De W S VI, 715. | **3222**b. Herzog Barnim von Pommern an Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major, M., Mitte Juli, Burkhardt 473. | **3225**. Zu Peter Ketzmann s. Vogt zu n. 3166; Lorenz, die Stadt Grimma (1856), S. 1417f.; mag. am 31. Januar 1544; eine Zeitlang Pfarrer zu Elsterwerda n. 5248—50. | **3226**. Joh. Gigas gab Mich. 1545 das Rektorat von Pforta auf und wurde Pfarrer zu Freistadt in Schlesien. Sein Nachfolger wurde Cyr. Lindemann, s. n. 2767. | **3227**b. Nic. Bruchhofen Buscoducensis an M., Wesel, 22. Juli, Neue Mitt. Halle I, 4, 137. Vgl. n. 2705. | **3230**. Zur Anm. 1 Athesini respons. vgl. Krafft, Arb. d. rhein. Pred.ver. II, 34. | **3234**. Da Moritz Heiling erst 1551 Rektor in Eisleben wurde, muß der Brief später geschrieben sein, vielleicht im August 1551. Über Heiling s. Gerhardt in Symbolae Islebienses (Festschr. d. Gymn. 1883) S. 35; H. Freytag, Die Preußen auf d. Univ. Wittenberg (1903), S. 42; Wehrmann in Mansf. Bl. VII, 39ff.; Beckmann, Hist. Anh. VII, 386; Scr. publ. acad. Vitteb. II, 95; Köstlin bacc. etc. IV, 27; Ord.b. n. 1684; Bds. S. 455; van Hout, Progr. Bonn Gymn., 1877, S. 13; Strobel, Beitr. II (1785), S. 486. — Über Kaspar Cruciger d. Jüngeren s. Haußleiter, Mel.

kompend. 153; Mansf. Bl. VII; Mitt. d. Geſ. f. dtſche. Erz. Geſch. VII, 215; n. 5806 mit Anm.; Köſtlin, bacc. IV, 17 u. 28; Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 183; Ord.b. II, S. XV bei n. 142. | **3238**[b] oder Bds. 289 nach Hartfelder, M. 459 faſt wörtlich = n. 1687. | **3243**. Vgl. n. 3234; der Brief wird in das J. 1551 gehören. | **3246**. 8. Auguſt; n. **3251**. 18. Auguſt; n. **3255**. 24. Auguſt; n. **3257**. 26. Auguſt. | **3262**. Joh. Heller ex Tillenberg (Dillenburg), imm. in Erfurt 1523/24; in Wittenb. 1525/26 als Joh. Widderstein alias Heller a dillaborch; Diakonus in Weißenſee auch nach einem Br. von Ant. Muſa an Fürſt Georg von Anhalt, 24. Juli 1544 (Zerbſt. Arch.); mag. in Wittenberg am 1. Sept. 1545; dann nach n. 3896 im Schwarzburgiſchen (Frankenhauſen?) Geiſtlicher, n. 3925. Ein Joh. Heller aus Erfurt wurde 1547 Pfarrer in Mühlhauſen (Z. KG. Prov. Sachſ. II, 168. 175 f), 1548 wegen des Interims vertrieben, dann Pfarrer in Salzungen (Brückner, Neue Beitr. z. Geſch. dtſchn. Altert. II, 569 u. 571; Brückner, Kirchenſtaat von Gotha I, 11 (1757), S. 89). | **3264** gehört in das J. 1544 = n. 3026[b]. Sigismund Staudacher Tirolanus magister Vienensis imm. in Wittenberg 15. Mai 1533. | **3272**. Zu Emericus Sylvius vgl. n. 2597, zu Baſilius Hungarus Germann, Forſter, Anhang S. 72. | **3272**[b]. Hierher vielleicht n. 7035 (X, 45). Leonardus könnte Jacobi ſein (Kawerau, Jonas II, 154—156). Ambrosius iſt Lucanus Schwidnicensis, der 1543 und 1545 als Rektor in Nordhauſen genannt wird (Magdeb. Geſchichtsblätter 17, S. 41 und 46). | **3284**. Über Halo Amsvirus, imm. in Wittenb. am 26. Okt. 1544 als Allo Amszuerr frisius, ſ. 4462 (= Bds. 330). Vgl. O. Clemen in Zentr. f. Bibl.weſ. 1904, 557 ff. Die von Stigel ihm gewidmeten Disticha in Stigelii poëmata ed. Rosefeld (1600) S. 97 (Gödeke, Grundriß II, 94). | **3285**. 11. Oktober. | **3291**. Siehe Vogt (= n. 4606[b]). | **3294** nach Krauſe, M. S. 22 richtiger in das Jahr 1547 zu ſetzen (n. 4047[b]). | **3301**. Thomas Janus Stirius, mag. 1. Sept. 1545, wird Pfarrer zu Tunzenhauſen (Eph. Weißenſee). | **3308**[b]. M. an Graf Philipp von Hanau, 9. November, Forſch. z. dtſch. Geſch. 1881, 341. | **3309**. 10. November. | **3314**[b]. Hierher gehört n. 3076. | **3314**[c]. Landgraf Philipp an Luther, Bugenhagen, M., 21. November, Burkhardt 481. | **3316**. Thomas Stange, Abt in Kloſter Ilfeld, ſ. Havemann, Mitt. aus d. Leben Neanders, (1841) S. 16. | **3316**[b]. Lotichius an M., 25. November, erwähnt Z. d. Ver. f. heſſ. Geſch. N. F. Bd. 28, 81. | **3320**. M. Joh. Fabritius von Salveldt, ord. 13. Januar 1546 (Ord.b. n. 737). | **3327**. Doctor Sebastian iſt Roth, Flemming S. 41. | **3328**[b]. Hierher gehört

n. 3087. | **3330.** Joannes Reinholdus Salveldensis artium et philos. mag., imm. in Leipzig W. 1545. | **3330b.** Luther, Bugenhagen, M. an Kurfürst Johann Friedrich, 12. Dezember, Burkhardt 483. | **3331.** 11. Dezember, also vor 3329 einzureihen. | **3334.** Zur Anm. s. Tschackert n. 1841. | **3335b.** Kurfürst Johann Friedrich an Luther und M., 14. Dezember, Burkhardt 485. | **3335c.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 16. Dezember, Tschackert n. 1830. | **3335d.** Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major, M., Urteil in einer Ehesache, 16. Dez., Burkhardt 485. | **3340b.** Hierher gehört n. 3678c. | **3347** gehört in (den Juli) 1538 (= n. 1705b). Vgl. Enders XII, 58 und 61. | **3348b.** Luther u. M. betr. Hammelburg, Arch. d. hist. Ver. f. Unterfranken I, 151. | **3348c.** Autograph M.s in der Stuttgarter Bibl., St.Kr. 1896, S. 163.

Band VI.

1546. **3348d.** Hierher (vor n. 3349) gehört n. 3106. | **3349.** 6. Januar. | **3354b.** 10. Januar, die Artistenfakultät zu Leipzig ladet M. und Cruciger zu einer am 20. Januar stattfindenden Magisterpromotion ein, s. Urkundenbuch der Universität Leipzig S. 587, n. 462. | **3355b.** 13. Januar, M. an Joh. Pistorius, (erwähnt ZKG. XIII, 338 und Arch. Ref. VII, 161 nach) Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Bucer II, 401. | **3357.** Über Adam Siber in Halle vgl. K. Kirchner, Adam Siber (1887), S. 27 f. und Mitt. d. Ver. f. Chemnitzer Gesch. VI (1889), S. 163 ff., ferner n. 3401. — Emericus ist Sylvius, s. n. 2597. | **3358b.** Herzog Albrecht von Preußen an M. und Camerarius, 20. Januar, Tschackert n. 1841 (s. Anm. C. R. V, 907). | **3361c.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 26. Januar, Tschackert n. 1843. | **3361d.** G. Major an Luther, Bugenhagen, Cruciger und M., Regensburg, 28. Januar, Kolde, Anal. 425. | **3363.** Der Brief gehört in viel spätere Zeit, vielleicht in das Jahr 1553 oder nach 1555. Über die Ehe von Mauritius Heiling (s. n. 3234) mit Eva verw. Hüpscher (zwischen August und Oktober 1553) s. Mansfelder Blätter VII, 44 ff. Diese Frau starb 17. Februar 1555 (Scripta publ. acad. Viteb. II, 95). Vielleicht bezieht sich aber Melanchthons Glückwunsch auf eine zweite Ehe, die 1555 in Wittenberg geschlossen wurde (Br. von Jakob Fabricius 26. Juli 1555: M. Mauricius Bruttenus heiratete die Tochter von Dr. med. Val. Trutinger). Über Moritz Heiling s. Freytag, Die Preußen auf der Universität Wittenberg (1903), S. 42 und Mansfelder Blätter VII, 39 f. | **3364.** Zu den Worten Mitto et epistolam, qua Vitus (Winshemius) te ad

nuptias vocari voluit vgl. n. 3371. | **3365**. Paul Knobt war am 9. Oktober 1545 gestorben. Statt Romero Frisio lies Reinero (Nik. Müller in Arch. Ref. VII, 274). | **3366**. Adamus ist Aquila. Über Adam Wasser (an der Latinisierung zu Aquila (Aquula) ist kein Anstoß zu nehmen, vgl. die Übertragung von Weißwasser in Albae Aquilae C. R. IV, 808) s. Flemming S. 22 und das Leitmeritzer Schulprogramm (1878) von Klučak, Gesch. des Leitmeritzer Gymnas. S. 35. | **3368**, Anm. auf S. 26. Den Br. Albers an Jonas s. Kawerau, Jonasbr. n. 664. | **3368**^{b} bei Vogt zu streichen (er ist identisch mit n. 3371). | **3371** (wiederholt ZKG. VII, 461 f.) ist gerichtet an Camerarius und von M. für Vitus Winshemius verfaßt, vgl. n. 3364. Der junge Francus, der dessen Tochter heiratete, ist Sebastian Dietrich (Theodericus) aus Winsheim; über ihn s. Nik. Müller, Melanchthons letzte Lebenstage S. 134. | **3374**. Boniceus = v. Ponickau. | **3377**. Vgl. Kawerau, Jonasbr. II, 177. M. Benedict ist Schumann, M. Matthias Wanckel. | **3383**. Zum Datum vgl. C. R. V, 482; zum Briefe Löschе, Mathesius II, 252. | **3383**^{b}. Rat zu Saalfeld an M., 14. Februar s. n. 3412 (VI, 78). | **3385**. Quirin Schaller nicht zu Chemnitz im Erzgeb., sondern zu Schemnitz in Ungarn, s. Flemming S. 35. Über Martinus (a S. Elisabeth) s. Fraknói S. 35. 38. | **3386**. Vgl. Hummel, epp. semicenturia I (1778) S. 20 mit verbess. Lesarten, aber wohl irrigem Datum. | **3389** bezieht sich auf die Disticha in Evangelia Dominicalia memoriae causa conscripta Haloni Amsvero Frisio dedicata (vgl. n. 3284). Die Empfehlung Melanchthons ist auch abgedruckt in Posmatum Stigelii ed. tertia a Jac. Rosefeld, Jena 1600, I, S. 97. | **3396** (geschrieben 1544) = n 2872^{b}. | **3396**^{b}. Hierher gehört n. 3748. | **3397**^{b}. Hierher etwa gehört n. 5708. | **3398**. Datum 29. Februar muß irrig sein, da 1546 kein Schaltjahr war; vielleicht 27. Februar. | **3402** und **3403**. Michael Chilianus Nornbergensis (imm. in Wittenberg im Juni 1543) Neffe Spalatins (s. n. 3329 und 7034) und später sein Schwiegersohn (Enders IX, 191^{4} und XIII, 306^{10}) und Rektor in Altenburg (Löbe, Gesch. der Kirchen und Schulen im Herzogtum Sachsen Altenburg I, S. 146; vgl. auch noch O. Clemen, Georg Helt S. 142 f.) wurde mag. am 25. Februar 1546 (Köstlin, bacc. III, 19) gleichzeitig mit Joh. Eicholtz, der später Prof. der Medizin und Botanik (in Wien) wurde. | **3405**. 3. März. — Laterensis ist Bernhard Ziegler in Leipzig. | **3407**. Wolfgang Sebastian, erst Pfarrer in Zehdenick, dann 1542—1545 in Brandenburg, s. Gebauer, Reformation in Brandenburg (Forsch. z. Brandenb. u. Preuß. Gesch. XIII, S. 457 und 461). | **3412** (S. 78) M. Stephan ist Riccius (n. 2517); Arch. Ref. V, 74 u. Luthardts

Zeitschr. IX (1888) 471, sowie die dort angeführte Literatur. **3415**. Zum Datum vgl. Seidemann in Z. f. hist. Theol. (1860), S. 532, Anm. 89. — Kawerau, Jonasbr. II, 187. | **3416**. Matthaeus ist Ratzeberger. | **3417** verbessert von Kawerau, Jonasbr. II, 187. | **3417b**. Brück über Verhandlungen mit M. als Vormund von Luthers Kindern, 13. März; Neue Mitt. VIII, 30ff. **3419**. Zu Nicolaus Clausius vgl. n. 506; zu Jacob Oethe Enders IV, 244; er war 1545 noch Pfarrer in Frankenhausen (deshalb ist wohl auch an eine Änderung des Datums (1544 statt 1546) nicht zu denken, obwohl die Zeitangabe Idibus Martiis, quibus ante annum 1588 Julius interfectus est, auf 1544 führen würde; nach n. 4172 Anm. setzt das Chronicon Carionis die Ermordung Cäsars in das Jahr 42 v. Chr. — Nach ZKG. Prov. Sachs. II, 177 war ein Jacob Ött 1554 katholischer (?) Prediger zu Fulda. Ob Joh. Rimann, Pfarrer in Artern, der ehemalige Pfarrer Reimann von Werdau und Großenhain ist, muß dahingestellt bleiben, da dieser nach Tetzner, Joh. Reimann (N. A. Sächs. Gesch. 31 [1910], S. 302), schon 1543 gestorben ist. | **3420**. Die angeführte Rekusation steht in der Wittenb. Ausgabe der Schriften Mel.s (1564) IV, 772 (Schmidt, Mel. 458), jetzt Bds. 305 = n. 3479b bei Vogt. Vielleicht Anf. Juni. | **3421**, Anm. Lies Urbanum Rhegium nach Kawerau, Jonasbr. II, 188. | **3421c**. Kurfürst Johann Friedrich an Brück und M., 17. März, Neue Mitt. VIII, 41. | **3422** gehört in das Jahr 1557 (= n. 6213c) nach Gillet, Crato I, 158. Thomas ist Polius, ord. 14. März 1557 als Prediger an die Barbarakirche zu Breslau (im Ord.b. ist gerade in dieser Zeit eine Lücke, doch ist die Ordination sichergestellt durch Gillet, Crato I, 175; vgl. noch ebenda S. 107 u. II, 476/7). — Der Adressat Joh. Praetorius (Schultz) wirkte erst seit d. J. 1552 als Prediger in Breslau. — Balthasar wohl Sartorius, Arzt in Breslau (s. Flemming S. 36 u. 53; Gillet, Crato II, S. 43; Freytag, Preußen in Wittenberg S. 97). | **3422d**. Kurfürst an Cruciger, Ratzenberger, M., Jak. Luther u. Ambr. Reuter, 24. März, Neue Mitt. VIII, 50. | **3426b**. Hierher n. 3428 (25. März), s. Vogt. | **3427**. S. 1942b. Der beredte Dr. Gallicus ist doch wohl Nigonius (Kroker, Tischred. S. 181), der aber nach der Bemerkung Vogts zu n. 2463 nicht (im J. 1542) das in diesem Briefe geschilderte traurige Ende fand, sondern nach Spalatins Chronik bald nach Ostern 1542 unversehrt nach Wittenberg zurückkehrte. | **3427b**. Agrikola an M., 27. März, Th. St. Kr. 1881, 172 (nach Kawerau schon gedr. Friedländer, Märk. Forschungen II, 223). | **3431**. Zu Cantagieser s. n. 2644; zu dieser praefatio Dreyhaupt, Saalkreis II, 601. | **3433**. Der Brief muß

ſpäter angeſetzt werden, da Moritz Heling erſt 1551 Rektor in Eisleben wurde, ſ. die Bemerkung zu n. 3234. | **3435.** Zu Sigismund Staudacher in Rothenburg o. d. Tauber ſ. BbK. III, 182. | **3442**[b]. Kurfürſt Johann Friedrich an M. und Cruciger, 14. April, Neue Mitt. VIII, 54. | **3445.** Zu Erasmus Alberus in Rothenburg vgl. BbK. III, 189. | **3445**[b]. Hierher gehört n. 3816, 18. April 1546. | **3445**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 19. April, ſ. Tſchackert n. 1865. | **3447**[b]. Lotichius an M., 21. April, erwähnt Z. f. heſſ. Geſch. N. F. Bd. 28, 81. | **3447**[c]. Fürſt Georg von Anhalt an M., 21. April, erwähnt ZhTh. 42 (1872), S. 10 (17). | **3448.** Lorenz Müller nicht Geiſtlicher, ſondern Rektor in Hildesheim, ſ. Vogt, Bugenhagen 285; ſ. n. 3920. | **3449.** Hammonius aus Nordhauſen iſt Henricus Ham, ſ. n. 2461 und Enders XII, 103[8]. | **3459** gehört in das Jahr 1535 (= n. 1273[c]), ſ. Neue Mitt. II, 657, vgl. n. 3494 und n. 7118. | **3464.** Zu Funk vgl. auch Vogt, Bugenhagenbr. S. 410. | **3466**[b]. Cruciger, M. u. Ambr. Reuter an Kurfürſt Johann Friedrich, 16. Mai, Neue Mitt. VIII, 57. | **3466**[c]. Joh. Luther an M. und Cruciger, 16. Mai, Neue Mitt. VIII, 60. | **3466**[d]. Aufſchrift auf einer Handſchrift des Anton Corvin, vor 19. Mai, Tſchackert, Briefw. Corvins 198. | **3466**[e]. Ebenda M. an Corvin, vor 19. Mai. | **3468**[b]. Kurfürſt Johann Friedrich an Cruciger, M. u. Ambr. Reuter, 21. Mai, Neue Mitt. VIII, 61. | **3468**[c]. M. an Johann Sigefrid, 21. Mai, O. Clemen in ZKG. XXXII, 293. | **3470.** Jodocus Eichhorn aus Arnſtadt, mag. am 8. Aug. 1542 (Köſtlin, bacc. III, 14) unterrichtete ſeit 1544 an der Gräflichen Schule in Arnſtadt (Kroſchel, Progr. des Gymn. zu Arnſtadt [1890], S. 8). Das Magiſterzeugnis iſt ihm ziemlich verſpätet ausgeſtellt, vermutlich gleichzeitig mit ſeinem Ordinationszeugnis, denn am 26. Mai 1546 wurde „M. Jodocus Eichhorn von Arnſtadt in Doringen, der jungen Herrn Präceptor zu Schwartzburg, beruffen gein Suelzbach bey Amberg zum predigambt“ (Ord.b. n. 772). Er iſt wohl identiſch mit dem M. Eichhorn, der um 1551 als Kaplan in Schleuſingen erſcheint (Germann, Joh. Forſter, Anhang, S. 53) und den M. nach ſeiner Entlaſſung i. J. 1552 den Henneberger Grafen zur Verſorgung empfiehlt. Er iſt nicht zu verwechſeln mit Sciurus aus Nürnberg. | **3476** geſchrieben etwa 24. Juni nach Chriſtmann S. 4 (= n. 3493[b]). | **3477** nach Chriſtmann S. 4 ff. auf den Januar 1547 zu ſetzen (= n. 3725[b]). | **3478**[b]. Hierher ſetzt Chriſtmann n. 3811. | **3481.** Nach n. 3031 fällt der Tag der Schlacht von Leuktra auf den 5. Juni, während ſich Kawerau, Jonas II, 199, Anm. und Vogt für den 6. Juni ent-

schieden nach n. 4253. Doch dürfte am 5. Juni festzuhalten sein, nach Ebers Angabe über den Geburtstag des Jonas, s. Kawerau, Jonasbr. II, S. VIII. — n. 5383 ist derselbe Tag (wohl nur durch Versehen) auf den 5. Mai gesetzt. | **3482.** Über Joseph (Hänel) und Christoph Kittel s. Hofmann, Reformationsgesch. von Pirna S. 308 u. 317; vgl. n. 3487. — P. Eber setzt für 1561 und 1568 das solstitium auf den 12. Juni (Gotha, cod. chart. A 125, Bl. 174 und 273b). | **3483.** Adamus Schröter wurde am 30. Juni 1546 (Ord.b. n. 780) als Pfarrer für Kamsdorf bei Saalfeld ordiniert. | **3485.** Zu Erasmus Alber vgl. n. 3445. | **3485b.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 17. Juni, Tschackert n. 1878. | **3487.** Christoph Kittel, Schulmeister zu Pirna, am 16. Okt. 1549 zum Priesteramt in Pirna ordiniert (Ord.b. n. 1037), vgl. n. 3482. | **3490.** Gehört in das Jahr 1545 (= n. 3204b), wie Christmann S. 6 unter Verweis auf n. 3201 zeigt. Außerdem spricht dafür, daß M. in unserm Br. sein Schreiben an den Rat zu Halle wegen der dortigen Schule erwähnt (das ist n. 3186; bei Kawerau, Jonasbr. II, 158 und 378; s. die Bemerk. von Vogt zu n. 3186). | **3493b.** Hierher gehört n. 3476. | **3494** gehört in das Jahr 1535 (= n. 1383c), s. Neue Mitt. II, 534 und 657. Der paedagogus ist wohl Joh. Reinhold Salveldensis, bacc. in Wittenberg 6. Apr. 1541, mag. 11. Sept. 1543, in die Fakultät aufgenommen 18. Okt. 1544 (Köstlin, bacc. III, 7, 15, 21); 1549 Prof. in Greifswald, gest. Juli 1550. | **3495c.** Herzog Albrecht von Preußen an M., 25. Juni, s. Tschackert n. 1882. | **3498b.** M. an Joh. Petrejus, 1. Juli, Bindseil n. 557. | **3499** setzt Christmann S. 6 ins Jahr 1552 (etwa = n. 5104b. | **3505b.** Hierher gehört n. 1066. | **3507.** Zu Christoph Friedrich aus Kirchberg s. die Bem. Vogts zu dem Briefe; er wurde am 30. Juni 1546 ordiniert (Ord.b. n. 779). | **3510b.** Hierher gehört n. 3523. | **3511.** Gervasius Marstaller Neuemburgensis Brisgoae imm. 18. Oktober 1541, mag. am 4. Sept. 1544 (Köstlin, bacc. III, 17) mit dem Zusatz Dr. med. principum Anhaltinensium, dann Flacianus. | **3512c.** Hierher gehört n. 3811. | **3514.** Zu Andreas Müntzer Elbingensis Pruttenus, dem Erben des Gutes Wachsdorf bei Wittenberg, das Luthers Witwe kaufte (n. 3475, n. 3481) vgl. Freytag, die Preußen in Wittenberg, S. 39. | **3515.** Casparus Artopaeus Freistad. wird bacc. am 5. Januar 1546 (Köstlin, bacc. III, 9). | **3517b.** Hierher gehört n. 2327. | **3518.** Der libellus nach Krause, Melanth. S. 24 „Luthers Warnung an seine lieben Deutschen". Sebastian ist der Rat Seb. Müller, Philippus Gluenspieß, Martin Seligmann, s. Krumhaar, die Grafsch. Mansfeld usw. S. 75, 79, 80. | **3519b** = Bds. 307 ist zu streichen,

da identisch mit n. 5167 (Flemming S. 36). | **3521**. 28. Juli. Der S. 207 genannte popularis des Camerarius ist Joh. Rothe aus Bamberg, berufen nach Mansfeld, s. n. 3112 u. 3222. | **3521**^{c}. Herzog Albrecht von Preußen an M., 30. Juli, Tschackert n. 1896. | **3523** nach Christmann S. 8 zwischen 10. und 14. Juli geschrieben (= n. 3510^{b}), s. noch die Bemerk. Vogts. | **3525**. Siehe die Bemerk. von Vogt. Gehört in das Jahr 1552 (= n. 5169^{b}). | **3527**^{b}. M. an Graf Philipp von Hanau, 8. August, Forsch. z. deutschen Gesch. 21, 341. | **3529**^{b}. Herzog Albrecht von Preußen an M., 10. August, s. Tschackert n. 1898. | **3530** am Tage Augustini, also doch 28. August (= n. 3546^{b}). | **3532**. Zum Nachfolger von Hier. Wolf in Nürnberg empfohlen Mag. Nicol. Agricola Salveld. (n. 3535). Er wurde 1552 oder schon 1551 Rektor der Lateinschule in Regensburg (Nik. Agrikola aus Blankenburg in Thüringen s. (Gemeiner) Gesch. d. Kirchenreformation in Regensburg (1792), S. 240 u. 253 u. Kleinstäuber, Gesch. der Studienanstalten in Regensburg (Verh. d. hist. Ver. der Oberpfalz, Bd. 35 [1880], S. 25). — Zu Ravensburg s. n. 4341. — Der pastor in oppido Sidonio (Seyda) ist M. Caspar Roth aus Nördlingen, s. Pallas, Kirchenvisit. im Kurkreis I, 562. | **3534** u. **3535** umzustellen nach Christmann S. 9. | **3538**. Seb. Stiglitz imm. W 1537/38 Seb. Stieglitz Hammelburgensis, am 9. Febr. 1542 mag. Vgl. noch Burkhardt, Lutherbr. 362. | **3540**. Vgl. Löschе, Matheſius II, 256. | **3542**. 26. August. | **3543**. 26. August, aber die Schlacht von Arbela fand nach n. 3031 schon am 25. August statt. — Über die Begegnung mit Camerarius s. epp. Camerarii libri V posteriores, S. 322, an Crato, 15. Sept. 1546. | **3544**. Über Joh. Heinr. Herwart s. Flemming S. 25 f. | **3546**. Isaac Schaller aus Buchholz mag. am 3. Aug. 1546 (Köstlin, bacc. III, 19); wurde später Dr. med. — Melanchthons Rede s. X, 763. | **3546**^{b}. Hierher gehört n. 3530. | **3549**^{b}. Hierher gehört n. 4341. | **3551**. Zu Fabian Stößer aus Konitz (mag. 1. Sept. 1545) vgl. Freytag, Die Preußen in Wittenberg S. 36. | **3553**. Nachweis eines alten Druckes dieses Briefes in ZKG. 24, S. 616. | **3555** ist identisch mit n. 1722, s. Index in XXVIII, 305; hier an richtiger Stelle. | **3556** am 14. Oktober geschrieben nach Christmann S. 9 f. (= n. 3576^{c}). | **3557**. Geuthen = Geithain in Sachsen. | **3559**. *Καρανίδης* nach Strobel, Neue Beitr. I, 2. Stück, S. 140 Johann Friedrich von Sachsen, richtiger nach Bretschneiders Clavis (C. R. X, 320) Philipp von Hessen, worauf auch die Anmerkung aus der Clavis Wolfiana (Heraclides) führt. *Κάρανος*, ein Heraklide, galt als Stifter des macedonischen Reiches. | Vor **3561** (etwa Mitte Sept.) gehört n. 4498 an Jakob Milich. |

3562. Piscator war damals noch in Jüterbogk; s. n. 3751. 3767. | **3565**. Zum Tod des Diasius vgl. Fr. Roth im Arch. Ref.-Gesch. VII, 413 ff. | **3568**. Zu Isaak Schaller vgl. n. 3546. — Nikol. Oschacensis ist Rumbeldt, mag. am 1. Sept. 1545, ord. 27. Okt. 1546 für Buchholz bei Annaberg (Ord.b. n. 830: Runwelt). Er scheint identisch zu sein mit einem M. Nicolaus aus Oschatz, der 1548 Diakonus in Annaberg wird (Kreyßig, Album der ev. Geistl. Sachsens S. 14), aber den korrumpierten Namen Quebett trägt, wohl auch mit dem seit 1553 in Laucha als Pfarrer erscheinenden Nicolaus Rombellus Oschiegensis (v. Beust, Staatsanzeigen [1795], S. 105). | **3570**^{c}. Flemming S. 24. Zur Lebensgeschichte von Joh. Freudenhammer bringt Ergänzungen Freytag, Die Preußen auf der Universität Wittenberg S. 45: 1552 ist er Diakonus an der Altstädter Kirche zu Königsberg, 1556 Pfarrer in Schippenbeil. | **3570**^{e}. Etwa hierher gehört n. 4369. | **3570**^{f}. Vielleicht hierher gehört n. 3862. | **3574**. Über Bonaventura vom Stein s. Freytag, Die Preußen auf der Univ. Wittenberg S. 37. Mag. am 1. Sept. 1545 Bonaventura Petreius Regiomontanus. | **3576**^{c}. Hierher gehört n. 3556. | **3577**. Zu Ham vgl. n. 3449. | **3578**. Auf den Druckfehler 10. Oktober statt 18. Oktober machen schon Kawerau, Jonasbr. II, 206 und Christmann S. 10 aufmerksam. | **3580**. Erasmus ist Benedict. | **3582**. Joh. Petzelt Saidnicensis imm. Wintersem. 1533; Lehrer in Bautzen und Torgau (n. 3583 und Bds. n. 280), mag. am 3. Februar 1545, dann in Braunschweig. | **3586**$^{b-e}$. Hierher zu setzen n. 3610—3613 nach Christmann S. 11 ff. | **3587**. 30. Oktober bis 1. November nach Christmann S. 10. | **3588**. Anfang November nach Christmann S. 11. | **3588**^{b}. M. an Georg Sabinus Bds. n. 310 identisch mit n. 4056^{b}. | **3592**. Über Friedrich Schwarz aus Siegen vgl. Krause, Mel. S. 160. | **3594**. 1. November nach Christmann S. 11. | **3601**. Über den Reichsherold Sturm s. Kolde im Arch. Ref. IV, 117 ff. Er starb 1552, vgl. Dresdner kgl. Bibl., Handschr. R 60, Bl. 96. | **3607**. Zu Christoph Lippai vgl. Fraknói, Mel.s Beziehungen zu Ungarn S. 34. | **3608**. 23. November nach Christmann S. 13 (= n. 3623^{b}). | **3610—3613**. Oktober 1546 nach Christmann S. 11 ff. (= n. 3586^{b-e}). | **3614**. 23. November nach Christmann S. 15 (= n. 3623^{b}) | **3615**. Nach 25. November, Christmann S. 15 (= n. 3631^{d}). | **3619**. 24. oder 25. November, Christmann S. 16 (= n. 3631^{c}). | **3620**^{c}. Hierher gehört n. 3654. | **3622**^{b}. Hierher gehört n. 3625. | **3623**^{b}. Hierher gehören n. 3608 und 3614. | **3625**. 22. November, Christmann S. 16 (= n. 3622^{b}). | **3631**^{b}. Hierher gehört n. 4076. | **3631**^{c}. Hierher gehört n. 3619.

3631[d]. Hierher gehört n. 3615. | **3634**[b]. M. an Landgraf Philipp, November, Z. d. Ver. f. heſſ. Landeskunde N. F. 28, 81. | **3635**. Zu Ham vgl. n. 3449. 3577. | **3641**. Etwa 25. Dezember, Chriſtmann S. 17 (n. 3678[d]). | **3642**. Zu Seb. Winshemius ſ. n. 3371. | **3643**. Zu Phil. Gluenſpies vgl. O. Clemen in Arch. Ref. IV, 409ff., zu Georg Romer ebenda S. 411. | **3646**. Etwa Februar 1552, Chriſtmann S. 17/18 (= n. 5066[b]). | **3647**. 6. Dezember, Löſche, Matheſius II, 260; Chriſtmann S. 18. | **3648** II (bei Vogt irrtümlich unter 3684 eingereiht). | **3652**. Vgl. Chriſtmann S. 18. | **3654**, 17.—22. November, Chriſtmann S. 20 (= n. 3620[c]). | **3656**. Dr. Baſilius iſt Monner. | **3658** nach Chriſtmann S. 22 in die letzten Tage des Dezember 1546 zu ſetzen, gehört aber in den Juni 1553 (= n. 5405[c]), vgl. die Nachricht von der ſchweren Erkrankung des Fürſten Georg, die ſein nahes Ableben vorausſehen läßt; die Abfaſſung der Schrift gegen Stancarus; die Mitteilung von der ſchweren Erkrankung der Frau Melanchthons. | **3659**. Dekan Caſpar iſt Cantagieſer, ſ. n. 2644. 3431. Der Pfarrer an der Predigerkirche zu Erfurt Philipp Faber, ſ. n. 2466. | **3662**. In den letzten Dezembertagen, Chriſtmann S. 22 (= n. 3682[c]). | **3667**[c]. M. an Landgraf Philipp, 17. Dezember, Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, Bd. 16 (1876), Varrentrapp n. 7. | **3671**[b]. Hierher gehört n. 3691. | **3676**. Zu Pancratius vgl. n. 3709. | **3678**[c] oder Bds. n. 311 gehört in das Jahr 1545 (= n. 3340[b]). Fraknói, S. 29, Anm. 112. | **3678**[d]. Hierher gehört n. 3641. | **3678**[e]. Hierher gehört n. 3696. | **3678**[f]. M. an Landgraf Philipp, 26. Dezember, ſ. Varrentrapp in Forſch. z. dtſch. Geſch. Bd. 16, n. 7[a]. | **3682**[c]. Hierher gehört n. 3662. | **3683** geſchrieben 20. Februar (1547) = 3743[b]. Zu Joſeph Hänel vgl. n. 3482. | **3684**. Bald nach 2. Januar 1547, Chriſtmann S. 22 (= n. 3688[b]). | **3685**. M. Wilhelmus iſt Rivenus, 1544—1552 Rektor in Magdeburg, vgl. Holſtein, Geſch. des altſtädt. Gymn. in Magdeburg, Neue Jahrb. 1884, S. 67. | **3685**[c-f], vgl. n. 2265[c]. | **3685**[g]. Hierher gehört n. 3098. | **3685**[h]. Hierher gehört n. 3810. | **3685**[i]. Hierher gehört n. 3827.

1547. **3691** geſchrieben am 21. Dezember 1546 nach Chriſtmann S. 23 (= n. 3671[b]). | **3696** geſchrieben in der Weihnachtszeit 1546 nach Chriſtmann S. 24 (= n. 3678[e]). | **3704**. Zur Vorbemerkung des Briefes vgl. Enders VII, 244. | **3709**. Pancratius iſt nach Krauſe, Mel. S. 111 Veltpeck. Über ſeine Ordination ſ. Buchwald, Ord.buch n. 841: Pancratius Veltberg (ſtatt Veltbeck) von Brauna in Paiern, berufen gein Zerbſt zu Ankhun zum Pfarambt 19. Januar 1547 (imm. 1544 [Album

213]; mag. 16. April 1545). Am 9. Sept. 1555 nimmt er an einer Beratung in Deſſau teil (n. 5836), 1562 erſcheint er als Pfarrer in Staßfurt (Danneil, Viſ. im Erzſtift Magdeburg, 1864, I, S. 10). — Zur Flucht des Camerarius aus Leipzig ſ. noch O. Clemen im N. A. S. Geſch. 28, S. 127 ff. und beſonders die Briefe des Camerarius ſelbſt (Epp. famil. libri VI [1583] u. Epp. libri V posteriores [1595]). | **3713**. Ajax Moritz von Sachſen, ſ. Strobel, Neue Beitr. I, 2. Stück, 165 (n. 3691). | **3720**. 26. Januar. | **3724** geſchrieben nach Chriſtmann S. 25 in der 2. Hälfte des Februar, nach Monaus Abſchrift die natali Romae, d. h. 20. April (vgl. n. 3031). | **3725**, ſ. bei Vogt = n. 2650^{b}. | **3725^{b}**. Hierher gehört n. 3477. | **3728**. Der Adreſſat Joh. Lindemann hielt ſich offenbar damals bei ſeinem Neffen Cyriacus Lindemann (ſeit Mich. 1545 Rektor von Schulpforta) in Pforta auf. Über das Leben Joh. Lindemanns ſ. W. E. Tentzel, suppl. histor. Goth. III, (1716), p. 9, ferner H. Chr. Beck, M. Joh. Sutellius (1842), S. 143 f.; Knaake, Th. St. Kr. 1881, S. 688; G. Müller, Paul Lindenau (1880), S. 45; Germann, Joh. Forſter S. 403; J. G. Hübſch, collectanea, bei Cyr. Lindemann (Hdſchr. in der Pförtner Bibl.). Wahrſcheinlich identiſch mit Joh. Lyndeman de nova Civitate, imm. S. 1511 in Leipzig, ebenda S. 1512 bacc.; in Wittenberg imm. 8. Nov. 1519 Joannes Lindman de neustadt dioc. herbip. (Neuſtadt auf der Rhön). Ord.buch n. 293: 11. Mai 1541 berufen als Diakonus nach Auerbach im Vogtland. — Im Briefe lies Z. 14 porca ſtatt porta. | **3728^{b}**. Hierher gehört n. 3922. | **3731** die sexto Februarii, alſo vor n. 3730 einzureihen. | **3732**. Eburonum Comes nach Strobel, Neue Beitr. I, 2, 166 Graf Maximilian von Büren. | **3741**. Paſtor in Cöthen war Joh. Schlaginhaufen. | **3743**. Zu Joh. Sigefrid in Brandenburg vgl. Enders XIII, 245. | **3743^{b}**. Hierher gehört n. 3683 nach der Handſch. Gotha B 190, 228. | **3748** gehört in das Jahr 1546 (= n. 3396^{b}) nach A. Wolters, Konr. v. Heresbach S. 56. | **3751**, 26. Februar. | **3753^{b}**. Hierher gehört n. 3809. | **3754** und **3762**, vgl. Vogt, Bugenhagenbr. S. 391. | **3755^{b}**. M. an Georg Cracau, 1. März. Bindſeil n. 491. Zur imago somnii vgl n. 3693 und 3746. | **3758**. urbs Jera = Erfurt an der Gera. | **3763**. Siehe Förſtemann in den Neuen Mitt. I, 2, 57. | **3765** und **3766**. Über den Adreſſaten (Heinr. Schmedſtedt) ſ. Enders XIV, 289. | **3767**. Vgl. die Bemerkung Vogts zu n. 3751. | **3770^{b}**. Erhard Heckelmann an M., 7. März, Tſchackert n. 1957. | **3773**. Nach Chriſtmann S. 26 kommt nur Crnciger als Adreſſat in Frage. | **3779**. Statt Nab. hinter Cancellario lies Rabe, ſ. Krauſe, Mel. S. 32. | **3793**. **3794**. Über Simon Wolfram oder Wolfe-

rinus aus Weimar s. Kawerau in ZKG. XXXIII, 288ff. | **3796.** Christoph Piscator war damals noch in Jüterbogk, nicht in Bensen. | **3798**[b]. Hierher gehört n. 1942 (geschrieben von J. Menius). | **3799.** Zum Datum (die resuscitati Lazari), das hier mit 26. März aufgelöst ist, vgl. n. 3802 (die quo Lazarus in vitam revocatus est), wo 28. März angenommen wird. Nach den annales vitae hätte M. die Nachricht vom Tode seiner Tochter am 27. März erhalten. Danach müßte man sich auch bei n. 3799 für den 28. März entscheiden. Nicht vereinbar damit ist die Angabe in n. 3160: die 17. Martii excitatus Lazarus, wonach n. 4174—4176 berechnet sind. | **3809** geschrieben am 28. Februar, s. Enders IX, 120, da Zoch nach Eberi cal. am 27. Febr. 1547 starb (= n. 3753[b]). | **3810** geschrieben Dezember 1546 nach Krause, Mel. S. 33 (Christmann S. 27) = n. 3685[h]. | **3811** geschrieben Anfang Juni 1546 nach Christmann S. 28; aber das Datum die divisionis Apostolorum führt auf den 15. Juli (1546) = n. 3512[c]. | **3816** geschrieben am 18. April 1546 (= n. 3445[b]) nach Christmann S. 28. | **3818** geschrieben 6. April (= n. 3826[b]) nach Christmann S. 29. | **3827** geschrieben im Dezember 1546 nach Krause, Mel. S. 33f. (Christmann S. 27) = 3685[i]. | **3833.** Statt Servo Manne lies Servestanae nach Krause, Mel. S. 34; s. n. 3842; nach Krause vielleicht mag. Val. Puelman gemeint. | **3847**[b]. Hierher gehört n. 3724. | **3848.** Joh. Schlosser „von Biletz in Slesien" wurde am 23. April ordiniert zum Diakonus in Freystadt (Ord.b. n. 867); nach einem Briefe von Gigas an M. Joann. Schleser vom 3. Febr. 1551 (cod. Goth. B 190, 224) war er in diesem Jahre wieder in Wittenberg (mag. 4. Sept. 1544, in die Fakult. aufgenommen 18. Okt. 1545, Köstlin bacc. III, 16 u. 22). Nach dem Br. M.s an Stymmel vom 25. Dez. 1552 war damals in Halle ein Geistlicher namens Slösser gestorben (s. n. 5288[b]). | **3850** ist wohl früher anzusetzen, da hier nur von einer Vorstellung von Joh. Schlosser in Freystadt die Rede ist, während in n. 3848 seine Berufung schon feststeht. Da der Tod von M.s Tochter ihm schon bekannt ist, wird der Brief nach dem 27. März anzusetzen sein. | **3852**[b]. Zeugnis von Bugenhagen, Cruciger, Major und Melanchthon in der Ehesache, die n. 3751 erwähnt ist (s. Vogt, Bugenhagen S. 393), 23. April. | **3853** zu streichen, da identisch mit n. 4208 vom 23. April 1548. | **3853**[b]. Joachim von Brandenburg an M., 24. April, Z. hist. Th. 30, 551. | **3857.** Zu Thumshirn s. Tetzner, NASG. 33, 10ff. | **3858** geschrieben am 27. April, s. Christmann S. 29. | **3861**[b]. Jonas an Bugenhagen, Brück, M., 27. April, Dresden, HStA. nach Christmann, S. 134. | **3862,** s. 3570[f]. | **3869** am 8. Mai. Z. 3 v. u. die Worte de suo

somnio (s. n. 3693) sind ein Zusatz des Abschreibers. | **3872.** Die Nachricht vom Tode des Propstes Bernhardi in Kemberg erwies sich als unbegründet, vgl. n. 3885 und n. 6470. | **3878** geschrieben am 18. Mai nach Christmann S. 31. | **3882** am 19. Mai, s. Christmann S. 31. | **3883.** In die angeführte Liste paßt der Name des Laur. Zoch nicht, da er schon am 27. Febr. gestorben war. | **3884.** Zum Schluß des Br. vgl. Christmann S. 31. | **3885.** Adressat Matthias Wanckel, Pastor an S. Moritz in Halle, nach Kawerau, Jonas II, 201. | **3887.** Der Todestag von Antonius Musa, Super. in Merseburg, steht nicht fest. Wahrscheinlich starb er etwa den 23. Mai (nach Neuen Mitt. d. Thür. Sächs. Ver. XIII, 512 hatte er am 15. Mai seine letzte Predigt im Feldlager des Herzogs August gehalten und war wenige Tage darauf gestorben). | **3895.** Zu Joh. Heller s. n. 3262. | **3895**[b]. Hierher gehört n. 3911. | **3896** = n. 3925[b], s. Vogt. | **3911.** Adressaten die Geistlichen Wanckel und Schumann in Halle, Datum 4. Juni, s. die Bemerkung Vogts (= n. 3895[b]). | Etwa **3915**[b]. Joh. Friedrich d. Mittl. und Joh. Wilhelm an M., ungedr. Weim. Arch., nach Christmann S. 147. | **3917.** Ein Apollo Wigand im J. 1532 Bürgermeister in Nordhausen, s. Förstemann, Progr. des Nordhäuser Gymn. 1846, S. 14 (am 22. Febr. 1541 mag. Wigandus Appelius Marpurgensis; nach Zeitschr. f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen II, 225 ein Apollo Wigand noch 1573 Kanzler in Sondershausen). | **3920.** Lor. Müller Rektor der Andreasschule zu Hildesheim; s. n. 3448 und Kawerau, Jonas II, 229. | **3921**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 22. Juni, Tschackert n. 2005. | **3922.** Die Basilii Episcopi Caesariensis 3. Februar, s. n. 3728, also unser Br. = n. 3728[b]. | **3923** ist richtig unter dem Datum 23. Juni eingereiht (11. Juni offenbares Versehen), s. Förstemann, Neue Mitt. I, 2, 54. | **3923**[b]. Hierher gehört n. 4108. | **3924** verbessert Kawerau, Jonas II, 230. | **3926** (irrig 3747 gedruckt). — Lembus ille ist Agrikola, s. n. 3930. | **3943**, 19. Juli nach N. Müller, M.s letzte Lebenstage S. 94. | **3968**, Anm. 2. Statt Stal ist Schnell zu lesen, s. n. 3977. | **3971**[b]. Kurfürst Moritz an M., Torgau, 10. August, erwähnt in Z. hist. Theol. 1860, 513 nach Dresdner H. St. Arch. Copial 194, Bl. 13. | **3974** an Moritz Heling, gehört in das Jahr 1553 (= n. 5448[b]), s. Hasselbach, Progr. des Stettiner Marienstiftsgymn. 1851 und M. Wehrmann in den Mansfelder Blättern VII, S. 42/3, wo auch Erläuterungen gegeben sind. | **3977.** Zu Georg Schnell vgl. Enders IX, 271; X, 212; XI, 259; XIII, 53. 56. 71. 110. 281. 328; Kawerau, Jonas s. v.; BbK. III, 174. 180. | **3982.** Statt Theanas lies Thermas nach Löschе, Mathesius II, 262. | **3984** geschrieben VI.

KL. Sept., also am 27. August, müßte hinter 3985 eingereiht werden. | **3987** ist identisch mit n. 5183 (s. Index in Bd. 28), gehört auch in das Jahr 1552, vgl. z. B. n. 5182. 5184. 5191. | **3989** gehört in das Jahr 1552 (= n. 5187[b]), s. Knapp, Progr. des Karlsgymn. zu Heilbronn, 1889, S. 29. | **3990**. Zu Schnell vgl. n. 3977. — Andreas Ilebergensis ist der bekannte Poach aus Eilenburg. Vgl. n. 2649 und Arch. f. Ref. IV, 209. | **3991**[b]. Hierher gehört n. 5188. | **4003**. Über Peter Ketzmann s. n. 3166. 3212. 3225. 3226. 3229. 5222. 5239. 5248 ff.; Lorenz, Die Stadt Grimma (1856), S. 1417 f.; van Hout, Progr. des Bonner Gymn. (1877), S. 8; imm. in Wittenberg 1537, ebenda bacc. 27. März 1538; imm. in Leipzig W. 1541; mag. in Wittenb. 31. Januar 1544; 1545 Rektor in Grimma (?); 1546 Pfarrer in Elsterwerda; 1552 nach Augsburg — 1555; Pfarrer und Sup. in Amberg — 1567; 1567—1570 Stiftsprediger in Ansbach (BbK. VIII, 32; XVI, 88; Gödeke, Grundriß z. Gesch. d. dtschn. Dichtung[2] II, 192). | **4004**. Der Adressat des Briefes Asmus (Erasmus) Spiegel (damals Schüler der Fürstenschule Meißen, s. Kreyßig, Afraneralbum S. 5) war nicht Sohn eines Pfarrers zu Grimma. Der Irrtum Bretschneiders beruht auf einem Mißverständnis einer Stelle in dem von ihm angeführten Briefe Spalatins (gedruckt bei Kawerau, Jonas II, 75). Hier werden außer Spalatin und Herrn von Starschedel als Visitatoren genannt Erasmus Spiegel, pastor Grimmensis. Das sind aber zwei verschiedene Personen, der Amtmann Er. Spiegel von Colditz (s. Beck, Joh. Friedr. d. Mittlere II, Index u. Enders XII, 347) und der Pfarrer Joh. Schreiner zu Grimma (über ihn vgl. Enders X, 310 und XIII, 21). Siehe auch Burkhardt, Visit. S. 125 u. 209. | **4015**. 9. September. Joachim ist Müller. | **4018**. Über den Vater von David Voit, Johann Voit, s. O. Clemen in ZKG. 30, S. 434 ff. u. n. 2592. 3109. | **4019**[c]. König Christian III. von Dänemark an M., 17. September, Aarsberetninger 1852, S. 251. | **4019**[d]. Hierher gehört n. 7020, vgl. Ord.b. n. 889: am 14. Sept. 1547 ord. Balthasar Tittrich von Görlitz für die Pfarre zu Taucheritz. | **4023**. Esromus ist Rüdiger. | **4024**. Statt Schonntzing lies Schmaltzing, s. Enders IX, 373. | Vor **4027**[b]. Zeugnis für Joh. Wernher aus Rotenburg, etwa Sept. 1547, Bindf. n. 319. | **4028**. Chilian ist Goldstein, Emericus Silvius (s. n. 2597). | **4032**. Zu M. Andreas Poach vgl. n. 3990. | **4034**. Zu Joh. Libius vgl. Krumhaar, Die Grafschaft Mansfeld S. 266; de Wette V, 686. | **4035**. Der Vater Ambrosius Scheffer wird 1543 (Burkhardt, Lutherbr. S. 438) erst Prediger zu Prettin genannt. Der Sohn David Scheffer, imm. in Wittenberg im S. 1541 (Alb.

S. 190), wird am 28. März 1548 ord. für das Diakonat in Sonnewald (Ord.b. n. 933). Vgl. n. 6034. | **4037**. Adreſſat nicht Oehmler, ſondern Mörlin, ſ. Index X, 391. | **4041**. Ein Bruchſtück aus dem Br. wiederholt X, 170 als n. 7132, ſ. Index in Bd. 28, 293. | **4047**[b]. Hierher gehört vielleicht n. 3294 nach Krauſe, Mel. S. 22. | **4048**. Über den Kanzler Simon Piſtoris ſ. O. Clemen in NASG. 31, 134 ff. — Boniceus = v. Ponikau. | **4049**. Über Melchior Faſolt vgl. Freytag, Die Preußen auf der Univ. Wittenberg S. 98. | **4056**[b] identiſch mit n. 3588[b] = Binds. n. 310, iſt hier zu ſtreichen. | **4060**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 3. November, cod. Landsh. I, 55. | **4068**[b]. Sigismund Gelous an M., 13. November, cod. Landsh. II, 184. | **4069** u. **4070**. Am überlieferten Datum iſt feſtzuhalten, da die Berennung Wittenbergs nach Bugenhagens Bericht über 1546 am 18. November erfolgte. Seidemann, Z. f. hiſt. Theol. (1860), S. 550; vgl. auch das berichtigte Datum von 4073 (ebenfalls 18. Nov.) nach NASG. 11, S. 67. — Aurbachius iſt Seb. Roth. | **4073**[c] u. [d]. Hierher gehören n. 4069 u. 4070. | **4076** geſchrieben 1546 nach Krauſe, Mel. S. 27 (= n. 3631[b]), doch zweifelhaft. | **4079**. M. Seb. Birnſtil wurde am 8. Febr. 1548 zum Predigtambt b. Herzog von Mecklenburg ordiniert (Ord.b. n. 925). Auch in n. 4059 u. 4060 iſt, wie es ſcheint, von derſelben Perſönlichkeit wie hier die Rede (n. 3104). | **4079**[b]. Veit Dietrich an M., 25. November cod. Landsh. I, 209. | **4081**. 29. November. | **4082**. Vgl. Verh. d. hiſt. Ver. der Oberpfalz VI (1841), S. 249. — Caſpar Greiffenhain ord. am 9. November 1547 für Amberg (Ord.b. n. 907). | **4085**[b]. Rat von Zwickau an M., 7. Dezember, Mitt. d. Altertumsver. für Zwickau II (1888), S. 26. | **4086**[b]. Joh. Stigel an M., 10. Dezember, cod. Landsh. II, 283. | **4092**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 17. Dezember, Tſchackert n. 2066. | **4103**. 31. Dezember. | **4106** identiſch mit n. 7038 (X, 47). Ein Aegidius Carstorff imm. in Wittenberg 9. Oktober 1534; 1537 Pfarrer zu Weißenborn bei Freiberg, dann Prediger an St. Johann zu Freiberg, ſoll 1543 von da nach Niemegk gekommen ſein (Neue Sächſ. Kirchengal., Eph. Freiberg, S. 104). | **4108**. Nach Monaus Abſchrift gerichtet an Petrus Landus u. Senatus Reip. Venetae, geſchrieben 26. Juni 1547, alſo = n. 3923[b].

1548. **4109**[f]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 2. Januar, Tſchackert n. 2079. | **4110**. Philippus Salzungensis nach Ord.b. n. 918 M. Phil. Magir ord. 18. Januar 1548 für Döbeln als Diakonus; imm. April 1544 (Alb. S. 210) als Phil. cocus alias Schloßhawer Salzungensis. Siehe Kreyßig, Alb. der ſächſ.

Geistl.², S. 109 f. | **4112.** Der Brief gehört vielleicht in den Juli 1549 (etwa 4563ᵇ). Laterensis, d. i. Bernhard Ziegler war wegen anstößiger Äußerungen bei Kurf. Moritz angezeigt worden, s. Baumgarten-Crusius, G. Fabricii epp. (1845), S. 64 f. | **4114.** Statt Brunner lies Braun oder Bruno, Pfarrer in Döbeln 1545 bis 1565, dann Stiftssup. in Wurzen, gest. 1598 im 100. Lebensjahre (imm. in Erfurt Ostern 1531, 1533—1538 Schulkollege in Erfurt, imm. 4. Mai 1540 in Wittenberg (Alb. S. 179), ebenda 1542 mag. u. 13. Sept. 1542 ord. als Diak. für Oschatz). | **4123** u. **4124:** 13. Januar. | **4128:** 16. Januar. | **4137:** 22. Januar. | **4139.** Der adolescens ist Heinrich Bart aus Baireuth, ludimagister zu Schafstedt bei Merseburg, der sich am 16. Sep. 1547 vor dem Konsistorium zu Merseburg für ein geistliches Amt examinieren ließ (Merseburger Examenbuch Bl. 187), aber auf eine Vakanz vertröstet wurde. Ob er die Stelle in Niederclobikau (Golbick im Briefe), die unter dem Patronat der Grafen von Mansfeld stand (Z. Kirchengesch. Prov. Sachs. III, 180) erhalten hat, muß dahingestellt bleiben. 1555 ist Pfarrer in Wengelsdorf bei Weißenfels Heinricus Bardt von Bareuth, zu Eysleben ord., 1 Jahr da (Heydenreich, Kirchenchronik von Weißenfels S. 398). | **4147.** Über M. Georg Thyme aus Zwickau s. Fabian in Mitt. d. Zwick. Altertumsvereins II (1888); Buchwald, Zur Wittenberger Stadtgesch. 164 ff.; Zimmermann, Zeitschr. des Harzvereins 20 (1887), S. 373 ff.; Hartfelder, Mel. paed. S. 64. | **4148.** Vermutlich Joseph Kirchner aus Erfurt, mag. 7. Febr. 1548 (Köstlin bacc. IV, 6); über ihn Dreyhaupt, Saalkreis II, 601; O. Clemen in Z. d. Ver. f. Kirchengesch. v. Niedersachsen S. 373 u. 374 (gest. 3. Mai 1550). | **4154.** Adressat Emericus Sylvius, s. n. 2597. | **4159ᵇ.** Hierher gehört n. 4162. | **4162** geschrieben am 26. Februar, s. Krause, Mel. S. 42. | **4163ᵇ.** M. an die Schuljugend zu Zwickau, 1. März, Hartfelder, Mel. paed. S. 61. | **4164.** 4. März. | **4167.** Dr. Kommerstadt auf Kalkreuth bei Großenhain. Zu dem Brief vgl. O. Clemen in Beitr. z. Sächs. Kirchengesch. 20, 250. Über Joh. Tettelbach s. Kolde in BbK. XI, 196 (aber nicht erst 1549 in Dresden, sondern wie aus unserm Brief hervorgeht, vor seiner Wirksamkeit in Dinkelsbühl schon in Dresden [Lehrer und] Diakonus), XIII, 122, XV, 286, vgl. dazu noch Daniel Greisers Historie und Beschreibung des ganzen Lebens (1587), Bogen H, der Tettelbach schon 1542 als Supremus an der Kreuzschule nennt, ferner Bossert in Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Meißen 4 (1884) S. 34 ff. (doch schon 1549 als Pastor an der Fürstenschule zu Meißen nachzuweisen, vgl. Br. von Hiob Magdeburg an Lindemann vom 18. Mai 1549 [Weimar. Bibl.] Salutat

te noster pastor Joannes Tetelbachius); J. A. Müller, Gesch. der Landesschule Meißen II (1789), S. 297 ff.; Peter, Progr. von Meißen 1892 s. v.; Mitt. d. Ver. f. Chemn. Gesch. VI, 94 u. 158; Mich. Neander, theol. Megal. Lutheri Bogen Bj u. s^3; Unsch. Nachr. 1747, 41 u. 1750, 661; Corp. Ref. I, Einl. CVI f.; Arch. d. hist. Ver. v. Unterfranken Bd. 9, 2. Heft (1848), S. 16. | **4171**^{b}. Herzog Albrecht von Preußen an M. und Bugenhagen, 13. März, Tschackert n. 2093; Vogt, Bugenh. S. 417. | **4172**. Vgl. Bauch in Mitt. d. Ges. f. deutsche Erzieh.- u. Schulgesch. 18 (1908), S. 116. | **4173** nach Albert (s. Vogt) in das Jahr 1549 zu setzen (= 4501^b). | **4174**. Zum Datum vgl. n. 3799. | **4177**^{b}. Hierher gehört n. 4181. | **4178**. Der Brief gehört vielleicht in frühere Zeit. Ein Ambrosius Lucanus Schwidnicensis ist 1543 und 1545 als Rektor in Nordhausen nachzuweisen, s. Magdeb. Geschsblätter 17, S. 41. 46, n. 3272^b und n. 7035 (1545 geschrieben?). Vgl. die Bemerkung zu n. 5682. | **4181**. die resuscitati Lazari, also 17. März = n. 4177^b. | **4181**^{b}. Georg Kommerstadt an M., 22. März, cod. Landsh. II, 25. | **4187**^{b}. König Christian III. von Dänemark an M. und Bugenhagen, 31. März, Vogt, Bugenhagen 418. | **4207**. Die Georgii, also 23. April. | **4208**, 23. April, identisch mit n. 3853, s. Druckfehlerverzeichnis in VII, 1179. | **4208**^{b} als n. 4206^b einzureihen. | **4217**. Vgl. noch Mohnike, Sastrow II, 311 ff. und zu S. 880, Z. 18 v. o. ZKG. IV, 442 den Br. M.s an Agrikola vom 1. Okt. 1540. | **4222**. Nach Krause, Mel. S. 44 in die ascensionis, also 11. Mai = n. 4237^b. | **4223**. Frid. Zorlerus, imm. 7. Aug. 1540 (Geylichsheymensis), bacc. am 23. Januar 1542, mag. 3. Aug. 1545 (Köstlin bacc. III, 19), wurde Lehrer in Freiberg, später Rektor der Kreuzschule in Dresden und (1581 bis 1587) Rektor in Freiberg (Süß, Gesch. des Gymn. zu Freiberg [Progr. 1877] S. 45 ff.) | **4231**. Ist Bernhard Zettler (n. 2005; Enders XIII, 195 ff.) gemeint? | **4237**^{b}. Hierher gehört n. 4222. | **4253**. 5. Juni. Zum Datum vgl. n. 3031, 3481, Kawerau, Jonas II, S. VIII. | **4271**. Zu Val. Engelhart vgl. n. 1611. | **4275**. M. Joannes Reiffschneider (imm. in Wittenberg 1536/37 Joh. Reifschniter Francofordiensis, mag. 5. Februar 1540) in Erfurt 2. März 1543 Joh. Reifsnider Merspurgensis, wurde etwa 1545 (Merseburger Examenbuch Bl. 113^b u. 225^b) Notar im Merseburger Konsistorium. Über ihn s. Haußleiter, Melanchthonkompendium S. 153; Fraustadt, Ref. im Hochstift Merseburg S. 238, 261. — Brief Ms an ihn zu seiner Doktorpromotion n. 5550.

Band VII.

1548. **4283.** Colerus ist Wolfgang (von) Koller auf Steinburg b. Bibra, Amtmann in Eckartsberga, 1549—53 Oberhauptmann des Thür. Kreises, s. Flemming, Festschrift f. Grimma (1900), S. 12 u. 25; Druffel, Briefe und Akten I, 859 u. 877 ff.; II, 24 usw.; IV, 185; Baumgarten, Sleidans Briefwechsel (1881), 201 ff., 226, 249; Strümpfel im Kalender f. Ortsgesch. von Eckartsberga (1898), S. 114 ff.; Z. f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen II, 205 u. 210. Vgl. noch n. 5041. Neue Mitt. d. Thür. Sächs. Ver. X, 2, S. 97; Zarncke, Acta Rector. univ. Lips. p. 427. | **4289.** Zum Brief Osianders an Bugenhagen in d. Anm. vgl. Vogt, Bugenh. S. 424 u. Möller, Osiander, S. 542: nach diesem ist er mit dem bestimmten Datum 12. Juli 1548 schon gedruckt bei Hummel, epp. semicenturia I, 37. — Ein Brief Baumgärtners an M. vom 7. Juli auch cod. Landsh. II, 36, jedenfalls identisch mit 4289. | **4293**^{b}. Hierher gehört n. 4451. | **4296.** Wendelinus Tregor Clodensis mag. 30. Sept. 1546 (Köstlin, bacc. III, 19). | **4299.** 19. Juli, s. N. Müller, M.s letzte Lebenstage, S. 94. | **4300.** Zu Georg Aemylius s. n. 1406. 1812. 1895; Enders XIII, 33, 50. | **4303**^{b}. Hierher gehört n. 4294 (23. Juli) nach Monaus Abschrift 1457, 467^{b}. | **4309**^{b}. M. an Georg von Anhalt 31. Juli, erwähnt von Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen, S. 96. | **4310**^{b} (an Joh. Langer X, 170) ist zu streichen; ist Bruchstück von n. 4041. | **4323.** 15. August, also hinter n. 4324 zu stellen. | **4332**^{b}. Gelenius an M., 23. August, cod. Landsh. II, 406. | **4338.** Matthias Elbingensis ist Lauterwald. | **4341** gehört in das Jahr 1546 (= n. 3549^{b}), s. Germann, J. Forster S. 456 (Philyra ist nicht Torgau, sondern Leipzig). — Die Sendung eines Predigers nach Ravensburg auch n. 3532 in Frage gezogen. | **4350.** Statt Sandel lies Stendal (vgl. X, 382). Über Joh. Ludekus s. Enders XII, 90. Er starb zu Stendal i. J. 1560 (Matrikel der Univ. Frankfurt/O., ed. Friedländer). | **4353** gehört in das Jahr 1549, da erst Ende d. Jahres 1548 Heldings Wahl für Merseburg in Frage kam (Fraustadt, Ref. in Merseburg, S. 216 ff. Vgl. ferner die ähnl. Gedanken in n. 4584 u. 4597). Unser Brief ist als n. 4590^{b} einzureihen. | **4354**^{b}. Georg Fabricius an M., 12. Sept., cod. Landsh. II, 318. | **4355**, geschrieben 20. Januar 1549 (s. Vogt), also = 4465^{b}. Vgl. noch BbK. XVI, 41. | **4359.** ὁ γυπαίετος König Ferdinand, s. n. 4428; ebenso n. 4363. | **4365**^{b}. König von Dänemark an M. und Bugenhagen 18. September, Vogt, Bugenh. 429. | **4366.** Hieronymus Luckow von Wittenberg, ord. 29. Sept. 1548 (Ord.b. n. 958) für Natho b. Roßla/Elbe. | **4368** scheint mit n. 4600 in dieselbe Zeit zu fallen. Stephanus

Pannonius nach Fraknói, S. 33, Stephan Harsani, imm. 24. Nov. 1544. | **4369** gehört ins Jahr 1546 (= n. 3570[e]), s. Germann, Forster, S. 456. | **4375.** Siehe ZKG. IV, 299. | **4376.** Andreas ist Tiele, ord. 3. Okt. 1548 für Bernau (Ord.b. n. 962). | **4388[d].** M. an Bucer, 18. Oktober, s. Sotheby, unpublished documents .. of M. and of .. Luther (1840), Tafel 27. | **4392[c].** M. an Georg Cracau, 21. Oktober, Bds. n. 492. | **4393.** Blasius Alemann (Harzzeitschr. [1887] 20, 374), ord. 19. März 1550 für Löbbenitz (Ord.b. n. 1063). | **4395.** Georg Ficinus oder Feyge war am 14. Februar 1543 als Diakonus für Freystadt in Schlesien ordiniert worden (Ord.b. n. 471). Aus einem Briefe von Fabian Thymäus (über ihn n. 6077) an Ficinus, 15. Nov. 1545 (Herz. Bibl. Gotha A 380, Bl. 39) geht hervor, daß Ficinus damals in Freystadt entlassen war. Gehört unser Brief vielleicht in das Jahr 1545? | **4396.** Adressat Ägidius Faber, s. n. 4566 u. Vogts Bemerkung zu diesem Briefe, ferner O. Clemen in Weim. Lutherausg. Bd. 30, 3, S. 472. Schmieder, Erinnerungsblätter (1843), S. 134, vermutet (wohl irrig) Gigas als Adressaten. | **4399.** Georg N. ist Bolle aus Berlin, ord. 7. Nov. 1548 für ein Diakonat in Frankfurt (Ord.b. n. 971). | **4421** wird in das Jahr 1544 gehören (= n. 3087[b]). 1548 war Medler bereits in Braunschweig. Joachim Gmunder de S. Gallo (mag. am 4. Sept. 1544, später apotecarius Jenensis) im J. 1544 Nachfolger von Garnhirsch als Rektor der Naumburger Schule. Vgl. n. 3087[b] und n. 2825 (ebenfalls 1544 anzusetzen). | **4421[b].** Hiob Magdeburg an M., 10. Dezember, cod. Landsh. II, 471. | **4429.** Am 29. Sept. 1548 wurde auf der Schule zu Pforta aufgenommen ein Joachim Limmer aus Lützen (einen Ratsherrn Limmer in Lützen nennt Fraustadt, Einführ. d. Ref. im Hochstift Merseburg, S. 86). Vielleicht ist dies der Sohn des Bürgermeisters Limonius. Gehört der Brief etwa in den September 1548 (vgl. n. 4354)? | **4450[c].** N. N. in Oldenburg an M., Bds. n. 330 zu streichen weil identisch mit n. 4462. | **4451.** Mitte Juli 1548 geschrieben (= n. 4293[b]), s. G. Fabricii epp. ad Mourerum p. 53 (66), 15. Juli 1548: Velim ad me scribas, quo animo tulerit D. Zieglerus, quod filiolum ipsius retraxerit Princeps Anhaltinus. M. und Georg von Anhalt waren damals anläßlich des Konventes in Meißen gewesen. Zu dem jungen Ziegler vgl. noch n. 4689. | **4451[b].** Lotichius an M., Z. d. Ver. f. Hess. Gesch., N. F., Bd. 28, 81. | **4451[c].** Aufzeichnungen in einer Bibel, St. Kr. 1905, 395.

1549. 4451[e]. Cornelius Sittardus an M., 1. Januar, cod. Landsh. II, 142. | **4453** gehört vermutlich in das Jahr 1544 (n. 2843[b]), denn Blesanus war 1545 von Döbeln schon fort-

gekommen. Statt Diaconum nostrum wird vestrum zu lesen sein, und Gabriel ist dann Gabriel Witmar, ord. 18. Juli 1543 für das Diakonat in Döbeln (Ord.b. n. 512), der 1544 aus Döbeln weichen mußte (Kreyßig, S. 110; N. Sächs. Kirch.Gal., Eph. Marienberg, S. 29, Gabriel Wiedemeyer). — Blesanus vermutlich identisch mit Petrus Blessin oder Blesen aus Wunsidel, imm. in Leipzig, S. 1499. Im cod. Lauterbach (Hoffmann, Ref.Gesch. von Pirna, S. 308) heißt er canonicus exul. 1539 ist er 1. Diakonus zu Pirna und 1540 (Ostern) Superintendent und Domprediger in Meißen (Rüling, Ref. zu Meißen, S. 106, 232), was er bis 1543 blieb. In diese Zeit fällt eine Denkschrift von ihm an Moritz von Sachsen, Febr. oder März 1542, und dessen Antwort an Plesanus 23. Mai 1542 (Brandenburg, Moritz von Sachsen I, 293 f.). Am 23. Mai 1543 (Rüling, S. 107) war er noch in Meißen, so daß unser Brief in diesem Jahre nicht geschrieben sein kann. Vgl. noch Ißleib, Moritz als evang. Fürst, S. 9, 13, 37, A. 2 u. S. 38. — Über seine Döbelner Zeit absprechendes Urteil Rüling, S. 107 und 215. Nach Rüling ist nicht bekannt, was aus ihm wurde. Doch vgl. G. Müller in BSK. IX, 115, wonach Blesanus am 25. April 1545 Prediger zum heil. Kreuz in Meißen und Assessor am Konsistorium wurde. Als solcher noch etwa Dezember 1547 erwähnt in Epp. G. Fabricii ad Meurerum, S. 47. | **4458.** Benedict ist Schumann, Emericus Silvius. | **4462** wiederholt Bds. 330 (s. 4450c). | **4463** wiederholt ZKWL. 1884, n. 9. | **4464b.** Georg Fabricius an M., 15. Januar, cod. Landsh. II, 316. | **4465b.** Hierher gehört n. 4355 (Bds. n. 332). Siehe BbK. XVI, S. 41. | **4476.** ZKG. II, 183; wiederholt Bds. n. 339. | **4476b.** Hierher gehört n. 4830. | **4477.** 31. Januar. Zu Mich. Voigt vgl. n. 4482, 4833 u. 5002, Müller, Gesch. d. Fürstenschule Meißen II, 248 ff. (imm. in Wittenberg Dez. 1544 Mich. Voit Mersburgensis); Fabricii epp. ad Meurerum, p. 56—58. | **4478b** (= Bds. 332) ist zu streichen, s. n. 4355. | **4478c.** Georg Fabricius an M., 1. Februar, cod. Landsh. II, 316. | **4484.** Nikol. Gallus kam nicht nach Jüterbogk (Vogt); er ist da verwechselt mit Gallus Schamrot (n. 5083. 5404). — Andr. Bog ist Poach. | **4486c.** Sigismund Gelous an M., 13. Februar, cod. Landsh. II, 182. | **4487** gehört in das Jahr 1550 (= n. 4670b) nach O. Clemen, ZKG. 30, 442. | **4488b.** Bds. 335. Zu Vulpius vgl. Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Meißen V (1900), S. 323 ff. und 416; n. 1870. | **4489.** Zu Stephan Tanebergus vgl. Hoffmann, Ref.Gesch. von Pirna, S. 314. | **4495.** Über den Adressaten Chr. Lasius s. die Bem. von Vogt. B. S. ist Brandenburgensis Sigefridus, über den zu vgl. Enders XIII, 245, auch Arch. f.

Ref.Geſch. IV, 209. | **4497**^{b}. M. an Georg Cracow, 26. Februar, Bds. n. 493 (?). | **4498**. Mitte Sept. 1546 vor n. 3561; vgl. noch Krauſe, Mel. 99 u. Strobel, Leben u. Schriften Veit Dietrichs (1772), S. 118. | **4499**. Über Albinus ſ. n. 2767; Rüling, Ref. zu Meißen, S. 88 ff., 205 ff.; Druffel, Beitr. z. Reichsgeſch. IV, 270; BSK. IV, 95; Jßleib, Moritz als evang. Fürſt, S. 41, 175. | **4501**. Clemens Goldammer Oelsnensis, ſ. Hoffmann, Ref.Geſch. von Pirna, S. 312 u. Ord.b. I, 994: 10. April 1549. Vgl. n. 4514. | **4503**. Cadmaei fratres = Polyneikes und Eteocles. | **4505**. Der Brief in der Anm. gehört wohl in das Jahr 1540, da Curio W.S. 1539/40 Rektor war. Über den da erwähnten Conon, der 1540 Rektor in Grimma wurde, ſ. Buchwald, Z. Wittenb. Stadtgeſch., S. 135. Iſt er der n. 4613 erwähnte Conon? — Zu Vitus Richter vgl. Köſtlin, bacc. III, 14 und n. 5919. 7025. — Petrus (Huberinus) vgl. n. 4613. | **4506**^{b}. Herzog Albrecht von Preußen an M., 25. März, Tſchackert n. 2197. | **4510**. Zu Sturio (Stöhr) vgl. Nik. Müller, M.s Heimgang, S. 103 f. u. Z.K.G. Prov. Sachſen VIII, 110; 1549 tertius an der Lateinſchule in Hof (Progr. d. Gymn. 1895/96, S. 35); 1554 in Ausſicht genommen für die Theologenſchule in Meißen (n. 5596), über die zu vgl. Flathe, St. Afra, S. 39 ff.; weiter n. 6150. 6172 (IX, 49). 6177 (IX, 65). 6393. 6890; Haußleiter, Aus d. Schule M.s, S. 141. — Melchior Runtzler, der Schulmeiſter in Ölsnitz wurde und 1551 zum Diakonus daſelbſt ord. iſt (Ord.b. n. 1155), ſoll aus Mittweida ſtammen. Hatte er in Naumburg eine Lehrerſtelle bekleidet? | **4511**. Pastor eccles. Calensis 1547—59 Steph. Riccius, über den zu vgl. n. 3412; Tſchackert n. 2220 (27. Mai 1549) = n. 4540^{b}. | **4515**^{b}. Georg Fabricius an M., 14. April, cod. Landsh. II, 317. | **4516**^{b}. Chriſtoph Jonas an M., 17. April, cod. Landsh. II, 80. | **4517**. Georg Eckard aus Dinkelsbühl (imm. in Frankfurt/O. 1541 Georg. Eghardt Dinkelspulensis Suevus, mag. in Wittenberg 25. Januar 1543) ſ. BbK. III, 278 (nach 1541 von M. als Schulmeiſter für Rotenburg/Tauber empfohlen, aber nach Göppingen berufen), kam nach Nordhauſen (n. 4526. 4541. 4549. 4552; Kindervater, Nordhusa illustris, S. 245; n. 5434. 5450. 5464. 5725). | **4518**. Der adolescens Schoenbergius wohl Caſpar von Schönberg, über den zu vgl. Kreyßig, Afraneralbum, S. 3. | **4520**. Die Gothaer Abſchrift hat die Adreſſe Gg. Ficino (n. 4395). | **4521**. Aus den Anmerkungen ergibt ſich, daß der Brief am 1. Sept. geſchrieben iſt (vor n. 4582^{b}). Zur praefatio Sarceria vgl. n. 4580. Die Reiſe, die M. über Thebae (Düben) führte, galt einer Beratung über Schulangelegenheiten in Dresden (n. 4586. 4595 u. n. 4581^{b} in

der Festschrift für Grimma 1900, S. 22ff.). | **4524**b. Hierher n. 4531. | **4528**. Zu Joh. Vogt s. n. 2592 u. n. 4018. | **4531**. 4. Non. Maii, also 4. Mai (n. 4524b). | **4533**. Nach Clemen (ZKG. 30, 442) nicht Chyträus, sondern David Vogt gemeint. | **4536**b. Viktor. Strigel an M., 22. Mai cod. Landsh. I, 337. | **4539**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 25. Mai, Tschackert n. 2219. | **4540**. 27. Mai. Ein Wenceslaus Tummentorff Svidnicensis (wohl ein Verwandter des Schweidnitzer Ratmanns und Chronisten Wenzel Tommendorf, s. Bauch in Z. f. Gesch. Schlesiens 41 [1907], S. 153) imm. in Wittenberg im Juli 1543 (Album, S. 205), ein Wenc. Thommendorf Schueinicensis Silesius imm. 3. Okt. 1548 (Album, S. 243); ebenso erscheinen zwei dieses Namens als mag. am 19. Febr. 1549 und 14. Aug. 1550 (Köstlin, bacc. IV, 7 u. 10). Ein Geistlicher des Namens wird 1546 zu Münchberg im Baireuthischen als Syndiakonus genannt (Zapf, Gesch. der Stadt Münchberg [1829], S. 143). Auf ihn könnte die Bemerkung in dem Briefe passen: biennio fuit in ministerio Evangelico, postea ad Academiam rediit. Der an Fürst Georg Empfohlene bestand eine Prüfung in Merseburg im Juni 1549 (Merseb. Examenbuch Bl. 232b) und wurde 18. Sept. 1549 zum Diakonat in Merseb. ord. (Ord.b. 1029), starb i. J. 1552 (Fraustadt, Einführ. d. Ref. in Merseb., S. 191 u. 229). | **4540**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 27. Mai, Tschackert n. 2220. | **4541**b. Herzog Albrecht von Preußen an M., 30. Mai, cod. Landsh. I, 57f. | **4550**b. An Georg von Anhalt (die n. 4550 kommt zweimal vor). Zu mag. Wenceslaus vgl. n. 4540. | | **4553**. Zu Joh. Val. Dagger vgl. noch n. 4619. | **4554**. Zu Christoph Fischer (Piscator) aus Joachimsthal, imm. in Wittenberg Nov. 1540 (Album 185), mag. 25. Januar 1543 (Köstlin, bacc. III, 15), ord. 6. Febr. 1544 für ein Diakonat in Jüterbogk (Ord.b. n. 561), dann Propst in Jüterbogk, Pastor zu Bensen in Böhmen, Sup. im Hennebergischen, Oberpfarrer in Halberstadt, Generalsup. zu Celle, s. d. Bemerk. von Vogt zu n. 3751; Krause, Mel. 147; Brückner, Neue Beitr. z. Gesch. dtsch. Altertums II, 21; Neue Mitteil. VI, 18; Germann, Forster, Anhang S. 54; Z.K.Gesch. d. Prov. Sachsen VI, 191; Arch. f. Ref.Gesch. VII, 274, wo auf autobiogr. Aufzeichnungen Fischers hingewiesen wird; DeW, Luthers Br. V, 698; Löschе, Luther usw., S. 154. | **4555**. Baumgärtner an M., 3. Juli, cod. Landsh. II, 37. | **4556**. Gemeint ist Weihnachten 1548. | **4563**b. Hierher gehört n. 4112. | **4577**b. Anton Corvinus an M., 24. Aug., Z. h. Th. 1874, 105ff. Vgl. die Bemerk. Vogts zu n. 4599b. | **4579**. 31. August. | **4581**b. Verhandlungen über die sächs. Landesschulen, Dresden 31. Aug. 1549 (Festschrift für

Grimma [1900], S. 22). | **4581**c. M.s Bedenken an Kanzler Ulr. Mordeiſen (Friedberg, Agenda, S. 6), erwähnt von Sehling, Kirchengeſetzgeb. unter Moritz von Sachſen, S. 110f. (vor September 1549). | Vor **4582**b. Hierher gehört n. 4521. | **4582**c. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 6. September, Aarsberetninger 1852, S. 256. | **4584**. Zu Sidonius vgl. n. 4353. | **4586**. Zu den Beratungen über die Schulen vgl. n. 4581b. | **4590**b. Hierher gehört n. 4353. | **4600**. Vgl. n. 4368. | Vor **4605**b. Matheſius an M., 12. Oktober, Löſche, Matheſius IV, Handſteine, S. 525. | **4613**. Über Petrus Huberinus und Conon ſ. n. 4505. | **4625**. Die Brumae, alſo etwa 11. Dezember (n. 4638b, vgl. n. 5278), ſ. Flemming, S. 23; wahrſcheinlich in das Jahr 1548 zu ſetzen (n. 4423b). | **4630**. Zu Joachim von der Heiden ſ. Enders VI, 339. | **4631**d. Herzog Albrecht v. Preußen an M., 29. Nov., Tſchackert n. 2299. | **4638**b. Hierher gehört vielleicht n. 4625. | **4646**b ident. mit 4476. | **4646**e. Fr. Dryander an M., Ao 49, cod. Landsh. II, 257. | **4646**f. M. an Georg Cracow 1549, Bds. n. 494.

1550. 4649. 5. Januar. | **4651**. N. N. = Martin Weigel nach Löſche, Matheſius II, 273. | **4653**. Über Melchior Faſolt vgl. n. 4659. | **4664**. 5. Februar, ſ. Kawerau, Jonas II, 302. | **4667**b. M. Reinhard = Lutz, Pfarrer von Schlettſtadt (N. Paulus, Z. G. Oberrheins N. F. 22, 168ff.). | **4668**. Bartus wohl Joh. Bartus Noribergensis mag. 18. Sept. 1548 (Köſtlin bacc. IV, 7). | **4669**. Balthaſar Sartorius ſtarb am 24. Febr. 1574 (Gillet, Crato II, 43). 3422. | **4670**b. Hierher gehört n. 4487. | **4672**. Zu Bart vgl. n. 4668. | **4677**. Zu Nikol. Jagenteufel ſ. Freytag, Preußen in Wittenberg uſw. S. 44, über Chriſtoph Langner ebenda S. 93. | **4678** (= 5551) Alexius Praetorius = Schultes Leobergensis, mag. 20. Aug. 1549 (Köſtlin, bacc. IV, S. 8) kam in der Tat im J. 1550 nach Meißen, ord. 12. März 1550 (Ord.b. n. 1062), vgl. über ihn noch Rüling, Ref. in Meißen, S. 122ff. | **4680**b. Hierher gehört n. 4682. | **4682**. 3. März (= n. 4680b). Mathias Elbingenſis iſt Lauterwald. | **4688**. Über Rubigallus vgl. Flemming S. 34, über den Schemnicensis pastor n. 4727 und Flemming S. 35. | **4691**. Joachim Crell Reppinensis, mag. 18. Sept. 1548 (Köſtlin, bacc. IV, 7), ſpäter Bürgermeiſter in ſeiner Vaterſtadt. | **4692**. Datum zweifelhaft. Nach n. 3160 ließe ſich auch an den 22. März denken. Aber gehört der Brief in dieſes Jahr? | **4694**b. Joh. Stigel an M., 23. März, cod. Landsh. II, 307. | **4697**b. M. an Harer, 8. April, N. Müller, Georg Schwartzerdt S. 156. | **4699**. Vgl. die Bemerk. von Vogt. Georg iſt Eckard, ſ. n. 4517. | **4700**. Epistola Gelenii = n. 4684b (Vogt). | **4701**. Am 11. Februar 1550 mag. Laur. Jacobaeus

Noribergensis (Köſtlin bacc. IV, 9). | **4702.** Georg Gigas wird am 22. Febr. 1552 mag. (Köſtlin bacc. IV, 12). | **4706**[b]. Hierher etwa gehört n. 5005 nach Druffel I, 845. | **4710** gehört in das Jahr 1556 (n. 5979[b]). Sigismund Erzbiſchof erſt ſeit 19. Oktober 1552. Statt Helhis zu leſen Heltus, Val. Helt imm. in Leipzig W. 1549, ebenda mag. 1553, 1557 ord. für Wurzen, 1561 Propſt in Jüterbogk bis 1569, darnach in Berlin (Kreyßig, S. 680). | **4712**[b]. Zeugnis für 3 Studenten, 1. Mai, C. R. X, 171, n. 7133. Über Herm. Wilkin ſ. Hamelmann, opp. geneal. hist. 826 (vgl. n. 6305). | **4717.** Stephanus vielleicht Riccius (ſ. 4511). | **4727.** Wolfgang Ampher vgl. n. 4688. | **4737**[b]. Hierher gehört n. 4791 (ſ. Vogt). | **4740.** Zu der Erzählung vgl. n. 4775. | **4750.** Matthias iſt Lauterwald, Möller, Oſiander S. 548. | **4757.** Adam Cureus Freistadiensis, ſ. Vogt zu n. 4699. | **4758**[b]. Peter Vincentius an M., 18. Juli, cod. Landsh. II, 408. | **4759.** 19. Juli, ſ. N. Müller, M.s letzte Lebenstage S. 94. | **4763,** Anm. Zu dem Briefe von M.s Bruder vgl. N. Müller, Georg Schwarzerdt S. 201 u. 204ff. | **4767.** Adam Cureus Freistad., ſ. n. 4757. | **4769** geſchrieben am 15. September nach Krauſe, M. S. 56 (= n. 4792[b]). | **4771** wiederholt Bds. n. 242 (= 2738[b]) unter dem Jahre 1543; aber das Jahr 1550 iſt richtig. Jakob Glocker auch n. 4771[b] (Bds. 345) genannt. Sigism. Kinſinger wohl ident. mit Sig. Kintinger aus Beilegries in der Oberpfalz, mag. 20. Aug. 1549 (Köſtlin, bacc. IV, 8). | **4774.** Clemens Goldammer (ſ. n. 4501) mag. am 14. Aug. 1550 (Köſtlin, bacc. IV, 10). | **4775.** Vgl. n. 4740. | **4778.** 25. Auguſt. | **4780.** 29. Auguſt, alſo hinter n. 4782 zu ſtellen. | **4783** iſt der bei Bindſ. n. 377 vermißte (in das Jahr 1553 eingereihte) Brief. Zum Datum vgl. die Anm. Bretſchneiders. | **4791**[b]. Hierher gehört n. 5839. | **4792**[b]. Hierher gehört n. 4769. | **4795.** Thomas Buiſianus von Aſchersleben, 3. Aug. 1546 mag. (Köſtlin, bacc. III, 19). | **4798.** Cureus Freistad., ſ. n. 4757. | **4803**[b] und **4805**[b] (Vogt) zu ſtreichen; nach Hartfelder, M., S. 273 identiſch mit n. 3053, 3055, 3056. | **4803**[c]. M. an den Rat zu Danzig, 13. Oktober, ZKG. 19, 362. | **4817.** 10. November. | **4818**[b]. Hier. Beſolt an M., 15. November, cod. Landsh. I, 267 (nach Vogt 15. Dezember, n. 4826[b]). | **4821**[b]. Joh. Stigel an M., 28. November, cod. Landsh. II, 306. | Vor **4823**[b]. Andreas Muncerus (ſ. Vogt zu n. 3573) an M., 8. Dezember, cod. Landsh. II, 330. | **4823**[b]. Hierher gehört n. 2411. | **4825**[b]. Rat zu Danzig an M., 10. Dez., ZKG. 19, 363. | **4826**[b]. Vgl. n. 4818[b]. | **4827**[b]. Sigism. Gelous an M., 22. Dezember, cod. Landsh. II, 156. | **4827**[c]. Joh. Crato an M., 22. Dezember, cod. Landsh. II, 159. | **4830.** Vermutlich

in den Januar 1549 zu setzen, s. Arch. f. Lit.Gesch. 13, 311. | **4833**. Das Datum des Briefes ist zweifelhaft. Mich. Voigt (s. n. 4477) ging erst 1551 nach Torgau; der Physikus Leuschner (N. Müller, M.s letzte Lebenstage, S. 126) blieb in Torgau bis Ende des J. 1554. Nach Dreyhaupt, Saalkreis II, 648 kam Kentmann für Leuschner 1554 nach Torgau; Kentmann † 14. 6. 1574. | **4837**[d]. Hierher n. 4852 (vgl. Vogt).

1551. **4843**[b]. Sigism. Gelous an M., 21. Januar, cod. Landsh. II, 188. | **4845**[b]. M. an den Rat zu Göttingen, 26. Januar, ZKG. 18, 90. | **4845**[c]. Joh. Stigel an M., 29. Jan., cod. Landsh. II, 286. | **4853**[b]. Nik. Prukner an M., 24. Febr., cod. Landsh. II, 260. | **4855**. 26. Februar. | **4856**[b]. Caelius Secundus Curio an M., 1. März, cod. Landsh. II, 397. | **4857**. Siehe den Verweis Vogts auf ZKG. 18, 103. Außer Simon Gobel ist für N. an einzelnen Stellen einzusetzen Simon Kleinschmid, Morlin, Martzhusen. — Unterschrieben haben außer M. Bugenhagen, Major und Forster. | **4858**[b]. Hierher gehört n. 4893. | **4860**. Juli 1551 anzusetzen nach Druffel I, 844 (= n. 4933[b]). | **4866**. Über den Diakonus Johannes in Zerbst s. Krause, M. S. 57. | **4869**. Zu Martin Weygher, Bischof von Camin, s. Enders XIV, 53. | **4873**[b]. König Christian III. von Dänemark an M., 31. März, Aarsberetninger 1852, S. 257. | Vor **4875**[b]. Georg Fabricius an M., 4. April, cod. Landsh. II, 318. | **4875**[b]. Hierher gehört n. 2904. | **4875**[c]. Joh. Gigas an M., 7. April, cod. Landsh. I, 305. | Vor **4878**[b]. Bugenhagen und M. an Herzogin Katharina von Sachsen, 12. April, Bds. n. 565. | **4879**[b]. Erasmus Benediktus an M., 20. April, cod. Landsh. II, 461. | **4881**. Nach Druffel I, 845, 24. August (= n. 4941[b]); identisch (Schmidt, M. 535) mit n. 7134 (dessen Datum 24. April 1552 [n. 5100[b]] irrig sei). Vgl. aber Abschr., die ZKG. II, 187 erwähnt ist. | **4883**[b]. Christoph Stathmion an M., 30. April, cod. Landsh. II, 212. | **4888**[b]. M. an Caelius Secundus Curio, 1. Mai (vgl. Bindsl. n. 353). Z. h. Th. 1872, 428. | **4893**. Nach Druffel I, 845, März 1551 (n. 4858[b]). | **4896**[b]. Fürst Georg von Anhalt an (Graf Albr. von Mansfeld), 15. Mai, von M. verfaßt, Krause, M. n. 56 (S. 139). | **4900**. 24. Mai. | **4905**. Zu Mathias Rudland vgl. Nik. Müller, Georg Schwarzerdt S. 12. | **4909**. 16. Juni. | **4917**[c]. Caspar Marsilius und Heinr. Ham (n. 2461) an M., 2. Juli, ZKG. II, 308. | **4918**. Zu Josias Menius s. Freytag, Die Preußen in Wittenberg, S. 46. | **4920**[b]. M.s Bericht an Kurf. Moritz von Sachsen über die Versammlung der Theologen in Wittenberg 8.—10. Juli, erwähnt von Ißleib, Moritz als evang. Fürst S. 204. | **4921**. Legati Marchionis

Johannis ſind Marſilius und Ham (ZKG. II, 305). | **4933**^{b}. Hierher gehört n. 4860. | **4935**. Zu Johannes diaconus Zervestensis ſ. n. 4866. | **4936**^{b}. Hierher gehört wohl n. 3243 an Moritz Heling und etwas ſpäter n. 3234. | **4941**^{b}. Hierher gehört vielleicht n. 4881. | **4942**. Zu Nik. Clauſius ſ. n. 506, 2981, 3419. | **4945**^{b}. Adam Siber an M., 30. Auguſt, cod. Landsh. II, 322. | **4951**^{b}. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 4. September, Aarsberetninger 1852, S. 257. | **4954**^{b}. Hierher gehört n. 4973. | **4955**^{b} (Vogt) einzureihen als 5055^{b}, 15. Februar 1552 (Bbk. 1906, 283). | **4958**. Über den Cervestensis senex ſ. n. 4866, 4935. — Statt Arnoldus Corvinus lies Corverus, 25. Jan. 1543 mag., 7. April 1545 Mitglied der Artiſtenfakultät (Köſtlin III, 15 und 22), eine Zeitlang auch Lehrer an der Wittenberger Lateinſchule, ord. 2. September 1545 für Jüterbogk (Ord.b. n. 705). Vgl. Hamelmann, op. geneal. S. 940; Scripta publ. acad. Viteb. VI E 3. | **4965**^{c}. Joh. Stigel an M., 11. Oktober, cod. Landsh. II, 288. | **4966**. 7. Oktober nach Druffel I, 845. | **4968**^{b}. Bugenhagen und M. an Herzog von Schleswig, 13. Oktober, Vogt, Bugenhagen 503. | **4973**. 20. September (= n. 4954^{b}) nach Druffel I, 845. Statt Zenner lies Zeuner. | **4978**. 28. Oktober. | **4978**^{d}. Hierher gehört n. 1226. | **4982**^{b}. Leonhard Stöckel an M., 21. November, Ung. Revue 1887, 718 und cod. Landsh. II, 457. | Vor **4989**^{b}. Kurfürſt Moritz an M. und Major, 3. Dezember, Druffel I, 849. | **4998**^{b}. Chriſtoph Stymmel an M., 15. Dezember, cod. Landsh. II, 325. | **5000**. Lorenz Rulich aus Jüterbogk mag. am 14. Aug. 1550 (Köſtlin bacc. IV, 10), am 15. Januar 1554 Mitglied der Artiſtenfakultät (ebenda S. 27), am 9. Juli 1554 ord. für die neue Theologenſchule in Meißen (Ord.b. n. 1525), ging 1555 mit ihr nach Leipzig (n. 5866) und blieb dort als Profeſſor (Flathe, St. Afra S. 39 ff.; Zinck, Mitt. d. Geſ. f. dtſch. Erzieh.Geſch. 11 [1901], S. 5 ff.). — Das Datum des Briefes iſt zweifelhaft. Job iſt Hiob Magdeburg, Tertius an der Fürſtenſchule zu Meißen. | **5004**^{b}. Hierher gehört vielleicht n. 5023. | **5005** vor Mai 1550 (n. 4706^{b}) nach Druffel I, 845. | **5007** wiederholt Bds. n. 232 (n. 2611^{b} bei Vogt) gehört wohl in den Juli 1543, ZKG. XXXIII, 286 ff. Über Val. Vigilius ſ. die Bemerk. zu n. 2611^{b}. | **5008**. Vgl. XX, 828. | **5015**^{b}. M.s Inſtruktion für die Abgeſandten nach Trient, Druffel III, 233. | **5015**^{c}. Joh. Stigel an M., cod. Landsh. II, 304.

1552. **5019** = n. 5176^{b} (Vogt) S. 905: Statt Eliſabet, Herzogin zu Lottringen lies Giſelbert Herzog zu L. | **5023**. Löſche, Matheſius II, 289 ſetzt den Brief auf den 13. Januar, aber an dieſem Tage war M. in Leipzig, ſ. n. 5026, 5028—30. Wie es

ſcheint, iſt M. im Monat Januar überhaupt nicht nach Wittenberg gekommen. Fällt der Brief in die letzten Tage des Dezember 1551? Dafür könnte ſprechen, daß er wohl den Tod des am 25. Dezember 1551 geſtorbenen Marcellus erwähnt (recens ... in coelestem [Academiam] evocatus est), nicht aber den von Bernhard Ziegler, der am 2. Januar 1552 ſtarb. Zu Finck vgl. 5404. | **5026**. Adam Cureus Freistadiensis, ſ. n. 4699 (Index in Bd. X). | **5027**. Zu Paceus vgl. noch Z. f. Kirchengeſch. d. Prov. Sachſen III, 186 ff. | **5028**. Nach Strobel Mel. p. 145 Adreſſat Heshusius (in den Indices Bd. X u. XXVIII nicht berückſichtigt). | **5031**^{b}. Hierher gehört n. 5872 (ſ. Vogt). | **5034**. Zur Familie Preußer in Leipzig ſ. Kroker, Neujahrsbl. d. Bibl. d. Stadt Leipzig IV, S. 100. | **5041**. Wolf Koller iſt in der Überſchrift weggelaſſen. Über ihn ſ. n. 4283. | **5046**^{b}. Matheſius an M., 5. Februar, Löſche, Matheſius n. 81 (II, 289). | **5055**^{b}. Hierher der unter 4955^{b} (Vogt) erwähnte Br. der Räte zu Ansbach an M., Sarcerius u. Paceus, 15. Februar, Bbk. 1906, 283. | **5058**. Curaeus Freistad. (n. 4699). | **5059**. 24. Februar. ἐρικογώνιος = Heideck, ſ. Druffel II, 132. — Post mortem Mencelii quaeso ut amicis Paceum commendes (für die hebräiſche Profeſſur). Mencelii muß ein Irrtum ſein (ſtatt Marcelli?). Es liegt jedenfalls eine Verwechslung mit Bernh. Ziegler vor, vgl. n. 5083^{b}. | **5063**. 27. Februar. | **5066**^{b}. Hierher gehört n. 3646. | **5067** zu ſtreichen, identiſch mit n. 5303 (= n. 5052^{b} bei Vogt). | **5071**^{b}. Franz Kram an M., 13. März, cod. Landsh. II, 77. | **5079**. Über Matthäus Poler ſ. n. 2905. | **5083**. M. Gallus iſt Gallus Schamrot aus Wittenberg, ord. 4. Juni 1550 als Propſt in Jüterbogk (Ord.b. n. 1080). Vgl. noch Scripta publ. Witeb. II, 146^{b} (imm. S. 1537, mag. 18. Sept. 1548; in die Fak. aufgen. 16. Jan. 1550), ſpäter Propſt in Schlieben (Dietmann IV, 546 u. 684). | **5083**^{b}. M. an die theologiſche Fakultät zu Leipzig, 29. März, empfiehlt Paceus als Nachfolger von Bernh. Ziegler (ſ. n. 5059), Kirn, d. theol. Fak. zu Leipzig (1909), S. 51. | **5088**. Der pastor Leucopetraeus wohl der damalige Diakonus (ſpätere Superintendent) Joh. Pollicarius zu Weißenfels (Heydenreich, Kirchenchronik von Weißenfels [1840], S. 167). | **5095**. 11. April. | **5099**^{b}. M. an den Rat zu Zerbſt, 17. April, Krauſe, M. S. 60 und 141. | **5099**^{c}. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 19. April, Aarsberetninger 1852, S. 262. | **5100**^{b} (Vogt) identiſch mit n. 4881. | **5100**^{c}. Chriſtoph Stathmio an M., 20. April, cod. Landsh. II, 211. | **5102**^{b}. Herzog Auguſt von Sachſen an M., 27. April, Druffel II, 436. | **5115**. Michael Spies (Cuſpidius) aus Dresden alumnus der

Fürſtenſchule Meißen 1543—49 (Kreyßig, Afraneralbum S. 1; G. Fabricii epp. ad Meurerum p. 62, 64). | **5122.** Außer Flemming S. 59 f. noch Löſche, Matheſius II, 333 (n. 6247b). | **5126.** 23. Mai? S. Fakſimile des Briefes in Mitt. über die Familie Mithoff, Hannover 1881. | **5131b.** Joh. Stigel an M., 6. Juni, cod. Landsh. II, 290. | **5135d.** Hierher gehört n. 5418. | **5139.** Thomas Herspach (Hirſchbach) aus Gotha imm. in Erfurt Mich. 1547 (Matr. II, 370), in Wittenberg 6. Auguſt 1551 (Alb. 268). | **5140** und **5141.** Jakob Camenicenus ſ. n. 4807b (Flemming S. 31). Nach einem Br. von Hubert Languet an Kaſpar von Nidbruck, 12. Nov. 1553 (Chmel, Handſchr. d. Hofbibl. zu Wien II, 244), lebte Camenicenus damals wieder in Saaz und zwar als Arzt. | **5143.** Über Kaſpar von Nidbruck ſ. Knod, die deutſchen Studenten in Bologna, S. 375. | **5146.** Zu Laur. Rulich ſ. n. 5000. Der Pfarrer in Calbe Leonhard Jacobi, ſ. Harzzeitſchrift Bd. 21, S. 369 ff. (Kindervater, Nordhusa illustris 116.) | **5147.** Nikol. Pultz (n. 5530) aus Nürnberg (mag. 11. Febr. 1550, Mitglied der Fak. 1. Mai 1552 [Köſtlin, bacc. IV, 9 und 26]) Erzieher der Söhne des kurfürſtlichen Rates Kommerſtadt in Meißen (vgl. Fabricii epp. ad Meurerum), ſpäter (n. 6324 : 1557) Geiſtlicher in Worms. Daß er frühzeitig geſtorben ſei, wie Bretſchneider (Anm.) Strobel ſagen läßt, beruht auf einer Verwechſlung mit Prünſterer, von dem Strobel a. a. O. dies meldet. | **5148b.** Joh. Stigel an M., 9. Juli, cod. Landsh. II, 293. | **5150.** Stephanus Riccius? | **5156.** 19. Juli (N. Müller, M.s letzte Lebenstage S. 94). | **5157.** Hector Mithobius, ſ. Familiengeſch. der Mithoff S. 10. | **5165.** Auch bei Adam, vitae theol. S. 540. Über Quirinus Slaher Flemming S. 35 und n. 3385. | **5166.** Vgl. n. 5073 f. | **5168.** Dr. med. Sebastian iſt Roth. | **5169b.** Hierher gehört n. 3525. | **5176b.** Hierher gehört n. 5019. | **5177b.** M. an Crato, 8. Auguſt, Flemming S. 36. | **5179.** Zu Orthmann vgl. n. 4172. | **5179b.** M. an Crato, 13. Auguſt, Flemming S. 36. | **5181b.** Hierher gehört n. 5295. | **5183** identiſch mit n. 3987, gehört aber hierher. | **5187b.** Hierher gehört n. 3989. | **5188,** 31. Auguſt, gehört in das Jahr 1547, ſ. Knapp, Progr. Heilbronn 1889, S. 29 (= n. 3991b). | **5189b.** M. an Franz Burkhardt, 31. Auguſt, Flemming S. 37. | **5190b.** M. an Crato, 1. September, Flemming S. 38. | **5190c.** Crato an M., 1. September, cod. Landsh. II, 161. | **5190d.** M. an ſeinen Famulus Joh. Koch, 2. September, Knapp, Progr. Heilbronn, 1889, S. 27. | **5192.** Zur Anm. vgl. Knapp a. a. O. S. 30. | **5193.** Brenzelia ſ. n. 4117. 4163; Burkhardt, Lutherbr. S. 15. Zu Laur. Rulich vgl. n. 5000. | **5195.** Robilius nach Dietmann,

churſächſ. Prieſterſchaft IV, 432 Joachim Röbel, Feldhauptmann des Kurfürſten Moritz vor Magdeburg. | **5196**. Zu Bartol. Wolfhard vgl. n. 3029; Hamelmann, opp. geneal. hist. 935, 941; Zedler, Univ.lex. 935). Zu M. Jodocus Eichhorn n. 3470; zu Christoph Piscator n. 4554; zu Christoph Wüstehof n. 4526 (Ord.b. n. 170); Pallas, Regiſt. d. Viſitat. im Kurkreis II, S. 104; zu Lorenz Rulichius n. 5000. 5146. | **5196**[b]. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 8. September, Aarsberetninger 1852, S. 264. | **5205**[b]. Vertrag zwiſchen Rat zu Schmiedeberg und M. Andreas Wanckel, 12. September, unterſchrieben von Bugenhagen und M., Pallas, Viſit. d. Kurkreiſes I, 312 f. Das negotium ecclesiae Smidbergensis erwähnt in n. 5198. | **5218**. Paſtor in Gräfenhainichen Wuſtehof, ſ. n. 5196. Nach 5254 war er Famulus von Val. Mellerſtadt geweſen. | **5221**. 4. Oktober. | **5222**. Zu Peter Ketzmann, der Pfarrer in Elſterwerda geweſen war, vgl. n. 4003. 5249. | **5226** irrigerweiſe wiederholt Bds. n. 416 (1556). Dryander ſtarb 21. Dez. 1552 (Bds. n. 370 Vorbemerkung). | **5227**. Über Sebaſtian Dietrich vgl. n. 3371. | **5228**[b] König Chriſtian III. von Dänemark an M., 9. Oktober, Aarsberetninger 1852, S. 265. | **5229**. Guelfus ille nach Druffel II, 780 nicht Heinrich von Braunſchweig, ſondern Albrecht Alcibiades, der auch den Titel Fürſt von Rügen führte. **5238**. 17. November, alſo n. 5267[b]. | **5242**. Nikolaus Bromius, vgl. n. 1815. | **5244**[b]. M. an Joh. Crato, 19. Oktober, Flemming S. 39. | **5245**. Der Adreſſat iſt jedenfalls nicht der Superintendent Wolfg. Fuſius in Chemnitz, der kurz nach ſeiner Abſetzung im Mai 1551 ſtarb, ſondern ſein gleichnamiger Sohn (1543—1545 Lehrer an der Lateinſchule zu Chemnitz). Vielleicht gehört der Brief in das Jahr 1545, da Fuſius in der Aufſchrift noch nicht als mag. bezeichnet wird. Er erwarb dieſe Würde erſt nach dem 7. Nov. 1545 in Leipzig (Erler, Matrikel der Univerſ. II, 685). 1545 war ſeine Anſtellung in Freiberg nicht zuſtande gekommen (Süß, Progr. Freiberg 1877, S. 41). Vgl. über ihn noch Flemming, Progr. Pforta 1900, S. 46 u. 1904, S. 70. | **5248**. 27. Oktober. Zu Peter Ketzmann vgl. 4003. 5222. 5249. | **5253**. Über Roſa im heutigen Meiningen ſ. Germann, Forſter, Anhang S. 60; nach Brückner, Pfarrbuch der Diözeſe Meiningen (Neue Beitr. z. Geſch. dtſch. Altertums II, 1863), S. 488 kam M. Joh. Heller aus Nürnberg 1552 nach Roſa. | **5255**. Nach Druffel II, 780 in das J. 1545 zu ſetzen (hinter n. 3348[c]). | **5256**[b]. Hierher gehört vielleicht n. 6624 an Melchior Junius. | **5256**[c]. Veit Winsheim der Sohn an M., 3. November, cod. Landsh. II, 202. | **5259**. Simon Miſpach Weidenſis imm. 1544, ord. 23. Sept.

1551 als Diakonus für Düben (Ord.b. 1190), ſ. Frauſtadt, Ref. in Merſeburg, S. 191. Wohl identiſch mit dem ſpäteren (1556) Superint. in Sangerhauſen (Dietmann, churſächſ. Prieſterſchaft III, 885). | **5265**. Vielleicht an Franz Burkhard, deſſen Tochter (Frau von Viktorin Strigel) geſtorben war, ſ. n. 5189. Zu Bernhard (jedenfalls Zettler) vgl. n. 2005. | **5267**^{b}. Hierher gehört n. 5238. | **5267**^{c}. M. an Joh. Crato, 17. November, Flemming S. 39. | **5268**, ſ. n. 5259. | **5273**^{b}. Caſpar Nidbruck an M., 25. November, Jahrb. f. d. Geſch. d. Proteſtantismus in Öſterr. 1897, 35. | **5275**^{c}. Cölius Curio an M., 1. Dezember, Curionis epp. Basel 1570. | **5276**. Zu Stephan Agricola ſ. Frauſtadt, Ref. in Merſeburg S. 257. | **5278**. Die undecimo Brumae beachtenswertes Datum. | **5281**^{b}. Veit Winsheim der Sohn an M. (11. Dezember), cod. Landsh. II, 204 (die Brumae). | **5285**. Zu Baſilius (oder Blaſius) Matthäus, Ratsherr in Wittenberg vgl. Enders XII, 70. | **5288**^{b}. Hierher gehört n. 5512^{b}. | **5289** gehört viell. in das Jahr 1554 (Flemming S. 51) = n. 5705^{b}. | **5291**. 27. Dezember (Löſche, Matheſius II, 296), alſo hinter n. 5292 einzureihen. | **5295**. 17. Auguſt 1552 (Monau cod. 1457, 103^{b}, vgl. Flemming), alſo n. 5181^{b}. | **5296**^{b}. Hierher vielleicht n. 5725 zu ziehen. | **5303**, ſ. n. 5067.

Band VIII.

1553. **5309**. Die oratio de Mysia XII, 34. Vgl. Neu. Arch. f. Sächſ. Geſch. 23, 301 f. | **5322** gehört ins Jahr 1555 (= n. 5722^{b}), ſ. Gillet, Crato I, 168 f. | **5326**. Willichius geſt. 22. Nov. 1552, ſ. n. 5512^{b}. | **5327** gehört doch wohl in das Jahr 1548 = 4148^{c} (ſ. Anm. Bretſchneiders). Menius zeigt den Tod ſ. (zweiten) Gattin (Witwe von Friedr. Mykonius) in e. Br. an Amsdorf an, 29. Januar 1548 (ZKG. XXII, 613). Über Joh. Petrejus in Wilsdruff, Eph. Meißen ſ. Neubert, M. und Dresden (1860), S. (28); Rüling, Ref. zu Meißen S. 120, 222; Georg Fabricius, epp. ad Meurerum S. 38, 42, 77; Kreyßig, Album der evang. Geiſtl. im Kgr. Sachſ.^{2} S. 148; ZKG. Prov. Sachſen II, 225 f. | **5327**^{b}. Zu Seb. Roth (Flemming S. 41) vgl. noch Fabricii epp. ad Meurerum S. 169 und n. 4069. 5168. | **5330**. Vgl. Flemming S. 41. | **5332**^{c}. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 24. Febr., Aarsberetninger 1852, S. 266. | **5332**^{d}. M. an Sebaſtian Boëtius in Halle, 24. Febr., ſ. Holſtein im Progr. des Wilhelmshavener Gymn. 1887, S. 19. Über Boëtius ſ. n. 1498, 5381^{b}; Kawerau, Jonas II, 303. | **5332**^{e}. Joh. Stigel an M., 25. Februar, cod. Landsh. II, 292. | **5335**^{b} vielleicht ins Jahr 1558 gehörig (= n. 6470^{b}). | **5339**^{b}. Landgraf Philipp an M., Schnepf, Greſer, 4. März, Z. hiſt. Th.

31, 247. | **5343**. Zu Seb. Matthäus vgl. Enders XII, 70. — Ferner n. 5459. | **5347**. Nicol. Florus oder Blumentroſt aus Gotha, imm. S. 1543, um 1544 Kantor in Mühlhauſen (Progr. Mühlhauſen Gymn. [von Jordan] 1895, S. 25), 7. Feb. 1548 mag., 10. Januar 1551 in die Fakultät aufgenommen (Köſtlin, bacc. IV, 6 und 26), ſpäter in Straßburg Prof. theol. | **5355**. Das Datum iſt zweifelhaft. Nach n. 3160 würde man zwiſchen 19. oder 22. März ſchwanken, vgl. noch n. 5948 ff. | **5357**[b]. Gutachten M.s für Landgraf Philipp, 28. März, Z. hiſt. Th. 31, 264. | **5358**[b]. Ordinationszeugnis für Barth. Walde (Ord.b. 1369), 29. März; Dietmann, Churſächſ. Prieſterſchaft I, 235; Heckel, Chronik von Biſchdorf; Kreyßig, Album², S. 43. | **5358**[c]. Joh. Stigel an M., 29. März, cod. Landsh. II, 302. | **5359**[b] Joh. Bapt. Heinzel an M., 30. März, cod. Landsh. II, 41. | **5365**. Über Joh. Koch vgl. Enders XIII, 57. | **5366**[b]. Bibelinſchrift, (9. April), Korreſp.blatt d. Ver. f. Siebenbürg. Landeskunde X (1887), 85. | **5366**[c]. Georg Muſterus an M., 10. April, cod. Landsh. II, 436. | **5369**[c]. Georg Fabricius an M., 23. April, cod. Landsh. II, 317. | **5371**. 28. April, alſo hinter 5372 zu ſtellen. | **5373**. Andreas Fabricius hielt ſich damals in M.s Haus auf (Peter, Progr. Meißen, Fürſtenſchule [1891], S. 2). | **5378**. Melchior Junius von Brauſtein aus dem Spremberger Kreiſe, mag. 22. Febr. 1541, in den nächſten Jahren, jedenfalls vor 1547 Rektor der Stadtſchule zu Wittenberg, heiratete eine Tochter des Diakonus Joh. Mantel, die nach dem Tode ihres Vaters in M.s Haus erzogen wurde [in Wittenberg wurde ihm am 27. Okt. 1545 ein Sohn geboren, ſpäter Prof. in Straßburg, über den Adam, vitae philosoph. S. 455 zu vgl., wo ſein Vater scholae oppidanae (Witeberg.) praefectus genannt wird, was auch aus einem Br. von Joh. Pappus an Polycarp Leyſer in Wittenberg, 2. Aug. 1582 (Unſch. Nachr. 1723, 905) hervorgeht: Rectoris nostri (der junge Melch. Junius war damals Rektor der Straßburger Schule) pater particularis scholae vestrae olim rector fuit], zwiſchen 1547 und 1550 Rektor in Croſſen (Petermann, Progr. Croſſen 1862 und Wittenb. Ord.buch II, n. 697), dann wieder in Wittenberg, am 18. Juli 1551 in die Fakultät aufgenommen (Köſtlin, bacc. IV, 26), am 25. Januar 1553 ordiniert für Calau in der Niederlauſitz, 1556 nach Senftenberg, geſt. 29. April 1561 (Dietmann, churſächſ. Prieſterſch. I, 1485). | **5379**. Zu Joh. Piscator ſ. n. 3036; Flemming S. 68. | **5381**[b]. M. an Sebaſtian Boëtius in Halle, 4. Mai, in Großherz. Bibl. zu Weimar, erwähnt Flemming, Progr. Pforta 1900, S. 4 (irrtümlich ſteht hier in „Erfurt"). | **5382**. Über Melchior Weidmann ſiehe Thiele,

Progr., Erfurt, Gymn. 1897, S. 5 ff.; n. 3087; Ord.b. n. 1389. | **5383.** Der dies Leuctricae pugnae wird sonst (n. 3031; 5405) als 5. Juni angenommen, also der Brief wohl vor n. 5405^{b} einzureihen. Siehe noch n. 3481. | **5383^{b}.** Thomas Matthias an M., 6. Mai, cod. Landsh. II, 53. | **5384.** Über Joh. Hungarus in Pforzheim vgl. Nik. Müller, Georg Schwartzerdt S. 25 f. 148. | **5397.** Nach n. 3031 würde die Eroberung Konstantinopels auf den 28. Mai fallen. | **5402.** Über Esrom Rudinger s. den Artikel von Fabian in Haucks Realencyklopädie. | **5403^{b}.** Joh. Crato an M., 1. Juni, cod. Landsh. II, 164. | **5404.** Gallus ist G. Schamrot, vgl. n. 4484. 5083. — Christoph Finck (5023) mag. 20. Aug. 1549, in die Fak. aufgen. 18. Juli 1551 (Köstlin, bacc. IV, 8 und 26), war am 2. März 1552 (Ord.b. n. 1225) für Jüterbogk ordin. worden, wo er früh gestorben ist, nach Dietmann IV, 539 schon 1553. | Vor **5405^{b}** einzuschieben n. 5383. | **5405^{c}.** Hierher gehört n. 3658. | **5406.** 12. Juli (= n. 5429^{c}). Vgl. auch den Brief an Fuhrmann 11. Juli, Krause Mel. S. 150 (bei Vogt n. 5429^{b}). | **5417.** Werner Steinhaus von Berg in Westfalen, mag. am 3. Febr. 1545 (Köstlin, bacc. III, 17), war am 22. Juli 1545 ord. (Ord.b. n. 694) als Hofprediger für Barby, wo er bis 1588 gelebt hat. Vgl. n. 1769, n. 6133; Hamelmann, Opp. geneal. hist. 788; Gillet, Crato I, 144; besonders aber Höse, Chronik der Stadt Barby (1901), S. 130 ff. u. S. 211. | **5418** fällt in das Jahr 1552 (= n. 5135^{d}). | **5419^{b}.** (Vogt) Rat zu Leitmeritz an M., 25. Juni, identisch mit n. 5422 A. | **5422** B, 1. Juli nach Monau, cod. 1457, 468. | **5425.** Ein Wenceslaus Brodensis imm. in Frankfurt/O. Winter 1546/7 (Album S. 97^{b}). Ist der Wenceslaus Ratomicius in n. 1810 dieselbe Person? | **5429.** Über Joh. a Bart, Arzt in Wesel, s. Wolters, Konrad von Heresbach (1867), S. 271; n. 5478. | **5429^{c}.** Hierher gehört n. 5406. | **5434.** Statt Erardus lies Eccardus, n. 4517. | **5435^{b}.** Antonius Niger an M., 20. Juli, cod. Landsh. II, 210. | **5441.** Zur Frage von Freistellen der Stadt Nordhausen in Pforta s. Flemming S. 68. | **5444^{c}.** Herzog Barnim von Mecklenburg an M., 3. Aug., Mansfelder Blätter VII, 39. | **5444^{d}.** Hieron. Baumgärtner an M., 4. August, cod. Landsh. II, 37. | **5444^{e}.** Thomas Matthias an M., 4. August, cod. Landsh. II, 55. | **5445**, Anm. Lies Eccardi statt Erhardi n. 4517. | **5447^{c}.** Caspar Nidbruck an M., 10. August, Jahrb. f. Gesch. d. Protest. in Österreich (1897) S. 37. | **5448^{b}.** Hierher gehört n. 3974. | **5450.** Eccardus s. n. 5445. | **5451^{c}.** Hierher gehört n. 6569. | **5454.** M. Hinricus Weilandt von Saalfeld, ord. 16. August 1553 für Eichicht (Ord.b.

n. 1417). | **5454**c. Moritz Heling an M., 17. Auguſt, Mansfelder Blätter VII, 39. | **5454**d. Bugenhagen und M. an Herzog Barnim, 17. Auguſt, ebenda. | **5459**. Seb. Matthäus und Joh. Weidner, ſ. n. 5343. | **5460**. Balthaſar Sartorius aus Oſchatz, ſpäter Lehrer in Pforta, ſ. Flemming S. 69. — Zu Hiltenii vaticinium die Bemerkung von Vogt zu n. 5124. | **5464**. Statt Neapolitanum lies Zeapolitanum. Eccard war aus Dinkelsbühl (n. 4517). | **5468**. Zu Willebroch aus Danzig ſ. die Bemerkung von Vogt; mag. 22. Febr. 1552, in die Fakult. aufgenommen 1. Mai 1554 (Köſtlin, bacc. IV, 12 und 27); Strobel, Neue Beitr. zur Liter. I, 151. | **5470**. die aequinoctii wohl ſpäter als 11. September anzuſetzen, da nach Ord.b. 1426 und 1427 Hieron. Graupitz und Joh. Heintz erſt am 13. September ordiniert wurden, in unſerm Briefe aber ſchon von der vollzogenen Ordination die Rede iſt (alſo = n. 5471d). | **5471**. Zu Chriſtoph Finck vgl. n. 5404. | Vor **5471**c. M. an Caſpar Nidbruck, 13. September, Sitzungsber. d. Wiener Akademie der Wiſſenſchaften 1874 S. 304. | **5475**. Über Mag. Joh. Weſel, Schulmeiſter in Rotenburg Tauber, ſ. BbK. III, 279. | **5475**b. Joh. Aurifaber an M., 4. Oktober, Exzerpt bei van Hout, Progr. des Gymn. zu Bonn 1877, S. 10. | **5475**c. Caſpar Nidbruck an M., 3. Oktober, Jahrb. f. Geſch. d. Proteſt. in Öſterreich 1897 S. 38. | **5476**. Zu Michael Fauſt, geb. bei Miltenberg etwa 1483, Schwiegervater von Flacius ſ. n. 5789. 6020. 6474; Scripta publ. acad. Viteb. IV, t. 4; geſt. 1561. | **5478**. Doctor Joh. von Bert, ſ. n. 5429. | **5478**b. M. an den Rat zu Weſel, 10. Oktober, Wolters, Konrad von Heresbach 1867 (S. 269). | **5482**. Über Paul Ritius aus Nemesvath ſ. Löſche, Luther, M. und Calvin S. 177 f. | **5482**b. Graf Georg Ernſt von Henneberg an M., 12. Oktober, ſ. O. Clemen in ZKG. 31, 320. | **5484**. Sigifridus nach Örtel in Heft 15 der Mitt. d. Ver. f. Geſch. von Erfurt S. 18 identiſch mit Sigefridus Asterius aus Hildesheim (imm. in Leipzig im Sommer 1553; 11. Okt. 1553 bacc. in Wittenberg), von dem der Langekodex der Gothaer Bibliothek (A 399) ſtammen ſoll. | **5486**c. M. an Graf Georg Ernſt von Henneberg, 21. Oktober, ZKG. 31, 320. | **5492**. pridie Cal. Nov., alſo 31. Oktober. | **5493** gehört ins Jahr 1555 (= n. 5862b), ſ. Flemming S. 47. — Zu Laur. Rulich ſ. n. 5000. — Andreas, S. des Paſtors zu Sangerhauſen, iſt Andreas Menſer, alumn. Portensis 1550, im Winter 1555 imm. in Leipzig Andr. Mensor Erfordianus, 1560 Diakonus in Ronneburg, 1570 Pfarrer zu Pölzig, 1573 abgeſetzt, geſtorben 1583, ſ. Unſch. Nachr. 1728, 752; Löbe, Geſch. der Kirchen in Altenburg II, S. 333 (wo auch Angaben über den Vater, über

den noch zu vgl. Enders VII, 56; IX, 206; Seidemann, Lutherbr. (1859), S. VI; Quehl, Predigerkirche in Erfurt S. 159; Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen S. 59; Dietmann, III, 885). | **5497**^{b}. Caspar Nidbruck an M., 18. November, Jahrb. f. Gesch. d. Protest. in Österreich 1897 S. 39. | **5498**. Über Nikolaus Glossen s. Enders IX, 319 f.; in die Fakultät aufgenommen 23. August 1532; Arch. f. Ref.Gesch. IV, 208. | **5503**. Zu Melch. Junius s. n. 5378. | **5505**^{b}. Hieronymus Weller an M., 27. November, cod. Landsh. I, 290. | **5507** fällt in das Jahr 1558 nach Krafft, Theol. Arbeiten aus dem rhein. Predigerverein I (1872) S. 22, s. n. 6549. 6560 (also = n. 6639^{b}). | **5507**^{c}. Hieronymus Baumgärtner an M., 1. Dezember, cod. Landsh. II, 39. | **5508**^{b}. Michael Neander an M., 16. Dezember, cod. Landsh. II, 463, | **5510**. Jopas (Aeneis I, 740) Joh. Fincel, mag. 20. August 1549 (Köstlin bacc. IV, 9) Job Fynkelius Vinariensis, wurde Stadtphysikus in Weimar, heiratete die Schwester Joh. Stigels und schrieb dessen Biographie (Göttling, vita Stigelii 1858, S. 4). | **5510**^{b}. Hierher gehört Dan. Stibar an M., 21. Dezember, cod. Landsh. I, 114 (nicht 5522^{b}). | **5511**^{b}. M. an Caspar Nidbruck, 23. Dez., Sitzungsber. d. Wien. Akad. d. Wissensch. 1874 S. 305. | **5512**^{b}. Hartfelder, Mel. paed. S. 65 gehört in das Jahr 1552 (= n. 5288^{b}), denn Jodocus Willich war am 22. Nov. 1552 gestorben (Matr. von Frankfurt/Oder 1887, I, S. 63) und Benedikt Schumann 10. Sept. 1552, Schlösser im J. 1552 (Dreyhaupt, Saalkreis I, 1050 und 1086). | **5513**. Zu Joh. Niedersteter s. Nik. Müller, M.s letzte Lebenstage S. 125; Ord.b. n. 1456; Brief Wellers an M., 4. Juni 1556 (n. 6009^{b}); Kreyßig, Album S. 182. | **5513**^{b}. Moritz Heling an M., 28. Dezember, Mansfelder Blätter VII, 39. | **5514** gehört in den Juni 1553 (= n. 5421^{b}), Flemming S. 13. | **5520**^{c}. Mich. Neandri epistola graeca ad M. in Neandri graecae linguae erotemata 1553. | **5520**^{d}. M. unterzeichnet ein Ehegerichtsurteil, gerichtet an Mathias Wanckel, Propst in Kemberg, ZKG. 13, 141. | **5520**^{e}. Melchior Kling an M., cod. Landsh. II, 21 (wohl identisch mit Monau, cod. 1458, 73^{b}, wo 8. September als Datum steht; dann = n. 5469^{c}). | **5520**^{f}. Joh. Stigel an M., cod. Landsh. II, 294. | **5522**^{b}. Vgl. n. 5510^{b}.

1554. **5524**^{b}. M. an Wolfgang Haller, 1. Januar, Mitt. d. hist. Ver. im Rezatkreis III (1832), S. 10, vgl. auch Mitt. d. hist. Ver. in Unterfranken 1907, S. 123. | **5527**^{b}. Hierher gehört n. 5628. | **5530**. Frater tuus ist Andreas Fabricius, s. Peter, Progr. der Fürstenschule Meißen 1891, S. 19. — Zu Nicol. Politius vgl. n. 5147; Ehrhardt, Presbyter. d. evang.

Schlesien IV, 168; Br. von ihm aus Worms, 7. Okt. 1562 in Wolfenbüttel cod. 2099. | **5533**[c]. M. an Prediger Caspar Neser in Hanau, 25. Januar, Progr. Hanau, Realsch. 1869, S. 10. | **5538**. N. N. nach n. 5547 Joh. Botticher. | **5538**[b]. Herzog Barnim von Pommern an M., Anfang 1554, Mansfelder Blätter VII, 39. | **5544** die Bartholomaei, also 24. August (= n. 5655[b]). | **5545**[b]. Hierher gehört n. 2753. | **5545**. Über die Besetzung der Rektorstelle in Stettin s. Wehrmann in Mansfelder Bl. VII; Hasselbach, Beitr. z. Gesch. d. Gymn. Stettin 1851 (Progr.); Wehrmann, Progr. d. Marienstiftsgymn. zu Stettin 1894. — Kaspar Landsidel, alias Scherenschleifer aus Leipzig, imm. in Leipzig Sommer 1527, imm. in Frankfurt/O. 1528, bacc. in Leipzig 1532, mag. ebenda 1534; in Fakult. zu Frankfurt/O. aufgenommen 17. April 1535, in Wittenberg imm. 1536/37, von 1541 an Mitglied der Leipziger Universität, Juni 1548 bis 1550 Rektor von Schulpforta, dann zurück an die Universität Leipzig, 1554—57 Rektor in Stettin, 1557 bis zu seinem Tode (9. März 1560) Dozent in Leipzig, s. Kroker, Neujahrsbl. d. Bibl. der Stadt Leipzig IV (1908), S. 32 ff.; Bauch, Akten und Urkunden d. Univ. Frankfurt/O. I, 81; Flemming, Festschrift für Grimma, S. 4 ff., 15, 20, 25; n. 5549[b]; Zarncke, Acta Rectorum, S. 153. — Zu Valentin Wagner Pannonius, Pastor zu Kronstadt, s. Flemming, S. 60 und G. Fabricii epp. ad Meurerum, S. 98; mag. wurde er in Wittenberg 15. Februar 1554. — Brief des Rats zu Schlackenwalde an M., s. Bindf., S. 356, n. 378 (= 5534[b], 29. Januar). — Georg Major sollte das Theologenseminar in Meißen leiten, s. n. 5000; coloniarum deductio die Fortnahme einer Anzahl Studierender von der Universität Leipzig zur Gründung eines Theologenseminars in Meißen. | **5549**[b]. M. und Georg Cracau an Herzog Barnim von Pommern, 22. Februar, Progr. d. Stettiner Marienstiftsgymn. 1851, S. 12. | **5550**. Die 6 genannten Juristen erhielten die juristische Doktorwürde in Leipzig am 6. März 1554 (Erler, Matr. II, 64). — Zu Nikol. Krottenschmidt (ex Rebitz de natione Bavarorum in Leipzig imm. S. 1521, 2. Aug. 1531 bacc. jur., 1535 Stadtschreiber von Naumburg bis 1546 [29. Juli 1544 sindicus civitatis Annebergensis genannt], pachtete 1551 das Pförtner Schulgut Gernstädt, war 1556 bei Neueinführung der Reformation in Mühlhausen beteiligt, starb 15. Oktober 1561) vgl. Köster, Nik. Krottenschmidt, Naumb. Annalen; Matr. der Univ. Leipzig; handschr. Aufzeichnungen des Pförtner Schössers Brotuff; Z. d. Ver. f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen II, 194. — Zu Egidius Morch vgl. Nik. Müller, M.s letzte Lebenstage, S. 145. — Zu Joh. Reifschneider n. 4275. |

5550[b]. Empfehlung für Heinrich Efferen, 24. Februar, ZKG. 12, 213. | **5551** identisch mit n. 4678; gehört auch in das Jahr 1550. | **5552**. Simon Halieus (Piscator, Fischer) n. 5985. Vgl. Löschе, Jahrb. f. Gesch. d. Protest. in Österreich 18, 19 u. Luther, M. und Calvin, S. 159: stammte aus Hradsch in Mähren, Prediger zu Kaaden bei Joachimsthal. Nach Unsch. Nachr. 1742, S. 9, Dechant zu Meseritz in Mähren (J. Pistorii Formula Concordiae im Mährenlande, Frankfurt/O. 1584). | **5559**[b]. Caspar Nidbruck an M., 3. März, Jahrb. f. Gesch. d. Protest. in Österreich 1897 S. 40. | **5563**[c]. M. an Herzog Georg von Liegnitz, 11. März (?), Bauch, im Progr. der 2. Realschule zu Breslau 1907, S. 33. | **5564**[b]. als n. 5563[d]. einzureihen. | **5566**. Zu Andreas Fabricius f. Peter, Progr. d. Fürstenschule zu Meißen 1891. | **5571**. Sebast. Aurbachius = Roth, f. n. 3188. 4069. 5168. 5327[b]. | Vor **5577**[b]. Georg Kommerstadt an M., 3. April, cod. Landsh. II, 26. | **5578**[b]. Teilungsvertrag zwischen den Kindern Luthers, 5. April, Neue Mitteil. VIII, 82. | **5580**, geschrieben im J. 1545 (n. 3171[c]), f. Krause, Mel. n. 15, S. 22. 89. | Vor **5580**[b]. Hieronymus Baumgärtner an M., 8. April, cod. Landsh. II, 38. | **5582**. Zu Wolfgang Fusius f. n. 5245. | **5584**. An Stelle von Nic. Pultz (f. n. 5530) trat nicht der Hessiacus homo, sondern Matthias Schiller aus Kehlheim (n. 5073. n. 5166) nach einem Briefe des Jakob Fabricius an seinen Bruder Andreas vom 14. November 1554. | **5586**. Cras iter ingrediar, also 16. April geschr., da es 5584 heißt Hodie iter ingrediar, 17. April. Also ist n. 5586 vor n. 5584 zu stellen. | **5591**[b]. Georg Kommerstadt an M., 1. Mai, cod. Landsh. II, 25. | **5595**. Das Zeugnis für Peter Prätorius, 8. Mai, ist erhalten bei Monau, cod. 1457, 290[b]. | **5596**. Zu Major vgl. n. 5530 und Peter, Progr. der Fürstenschule zu Meißen, 1891, 19; zu Joh. Sturio vgl. n. 4510. | **5615**[b] f. die Bemerkung von Vogt (= n. 6261[b]). | **5621**. Andreas Fabricius wurde mag. am 31. Juli 1554 (Köstlin, bacc. IV, 14). | **5628**, die baptismi filii Dei, also 6. Januar (= n. 5527[b]). | **5630**. Zu Andr. Zinkeisen (aus Gotha, imm. 1540 [Alb. 179[b]]) vgl. noch Ord.b. n. 1520, ord. 20. Juni 1554 für Schmira b. Erfurt. Nach Ord.b. II, S. XXVIII findet sich in der Vorlage noch eine Empfehlung an Andreas Poach in Erfurt. | **5632**[b]. Petrus Martyr an M., 26. Juni, angeführt von Bindseil n. 383. | **5634**[b]. M. an Landgraf Philipps Räte und Statthalter, Juni, Forschungen zur deutschen Geschichte Bd. 16, n. 8. | **5642**. Joh. Pontanus oder Brückner später Arzt in Gotha, f. DeW.-Seidemann VI, 573[3]. | Vor **5646**[b]. Georg Lauterbek an M., Mansfeld, 28. Juli, cod. Landsh. II, 20. | **5647**[c]. Praefatio M., 1. August,

praefixa cantionibus latinis editis a M. Wenceslao Nicolaide Boiemo a. 1554. | **5649**[b] und **5649**[c]. Hierher gehören n. 5672 C und 5673 B, 12. Auguſt. | **5649**[d]. Michael Neander an M., 14. Auguſt, cod. Landsh. II, 466. | **5654**. Wilibald Ramspeck mag. 15. Febr. 1554 (Köſtlin, bacc. IV, 14) n. 6914[b] (Vogt). | **5654**[b]. Caſpar Nidbruck an M., 23. Auguſt, Jahrb. f. Geſch. d. Proteſt. in Öſterreich 1897 S. 41. | **5655**. 24. Auguſt. | **5655**[b]. Hierher gehört n. 5544. | **5655**[c]. Hierher gehört n. 5673 A, 24. Auguſt. | **5657**. Jakob wird Sybold ſein aus Frankenhauſen, mag. 9. Febr. 1542, in die Fak. aufgenommen 23. Januar 1549, 1550 Pfarrer an St. Blaſii in Nordhauſen (Kawerau, Jonas II, 302, 304). | Zu Georg Eckard ſ. n. 4517. | **5660**. Ein Dr. Hieronymus von Kommerſtadt war i. J. 1565 Kanonikus und Scholaſtikus in Merſeburg (Witte, Geſch. des Domgymn. zu Merſeburg I [1875], S. 29). | **5661**. Paul Dolſcius, ſ. Dreyhaupt, Saalkreis II, 607. | **5663**. Die Adolescentes Francici wohl die Neffen Stibars Erhard, Martin, Heinrich von Stibar, imm. in Erfurt Mich. 1547, aufgenommen in Pforta 9. Mai 1548 (Hoffmann, Pförtner Stammbuch, S. 8), wo ſie der beſonderen Obhut des Wolfgang Lyſias aus Königsberg in Franken (ſ. n. 2965) anvertraut waren (Joa. Camerarii epp. libri quinque posteriores [1595], S. 210), imm. in Leipzig S. 1554, auf ihrer Studienreiſe ins Ausland geleitet von Peter Lotichius (ſ. Progr. Eichſtätt 1876, S. 57; Arch. d. hiſt. Ver. von Unterfranken IX [1848], 2. Heft, S. 13). | **5666**. Pastor ecclesiae Oschacensis nach Kreyßig[2], S. 474 Joh. Buchner. | **5667**. Über die Viſitation der 3 ſächſiſchen Fürſtenſchulen im J. 1554 ſ. Meyer in Mitt. d. Geſ. f. deutſche Erzieh. u. Schulgeſch. VII, 211 ff.; wegen der Ansbacher Briefe vgl. n. 5699[b] und [c] (Vogt). | **5668**. Die Viſitation in Pforta fand am 23. und 24. September ſtatt, ſ. Meyer a. a. O., S. 216; Flemming, S. 72. | **5668**[d]. Hierher gehört n. 6824 nach Gillet, Crato I, 168. | **5672** C, 12. Auguſt, einzureihen als n. 5649[b]. | **5673** A, 24. Auguſt, einzureihen als n. 5655[c]. | **5673** B, 12. Auguſt, einzureihen als n. 5649[c]. | **5674**. Georg Dryoxylus (Trioxilus, Eichholz) aus Harlingen, unterzieht ſich im Juli 1549 einer Prüfung vor dem Merſeburger Konſiſtorium, kann aber keine Stelle bekommen (Merſeburger Examenbuch Bl. 234). | **5675**[b]. Joh. Comentius an M., 15. Oktober, cod. Landsh. I, 399. | **5677**. Im Datum XIX Cal. Nov. muß ein Fehler ſtecken, da man 14. Oktober nach den Iden berechnet hätte; vielleicht iſt es verdruckt ſtatt XI und danach richtig der 22. Oktober berechnet. Ein ähnlicher Druckfehler wird auch n. 6100 anzunehmen ſein: 10. Cal. Nov. ſtatt 19. | **5680**. Mathias Schiller übernahm für Nik. Pultz die Hofmeiſterſtelle bei Georg von Kommerſtadt (Br.

des Jakob Fabricius an seinen Bruder Andreas 14. Nov.) in Kalkreuth. Vgl. n. 5147. 5166. 5530. 5584. | **5682.** Neander ist wohl nicht Joh. Neander (über ihn O. Clemen, Neue Jahrb. f. klass. Philol. 1907, S. 466; seit 1539 bis mindestens 1542 in Nordhausen Rektor. Viell. ist Ambrosius Lucanus sein Nachfolger in Nordhausen, s. n. 3272^{b}, 4178), sondern Michael Neander (in Ilfeld). | **5682^{b}.** Georg Fabricius an M., 31. Oktober, Baumgarten-Crusius, G. Fabricii epp. ad Meurerum, S. 138. | **5682^{c}** und ^{d}. Hierher gehören n. 5694 und n. 5695, s. Wehrmann, Arch. f. Kulturgesch. I, 3, 279 (1903). | **5696.** Joh. Hornburg, erst Dompropst zu Brandenburg, wurde 1550 Bischof von Lebus, s. Druffel I, S. 238. — Zu Simon Proxenus aus Budweis vgl. Löscher, Luther, M. u. Calvin, S. 155. | **5698^{b}.** König Christian III. von Dänemark an M., 8. Dezember, Aarsberetninger 1852, S. 268. | **5701^{b}.** Hierher wohl 5715^{b} bei Vogt (Bds. n. 388) zu setzen, Datae sabbato post Thomam anni 54 (= 22. Dezember), abgesandt allerdings erst am 1. Januar. | **5702** identisch mit Bds. n. 570 (= 5717^{b}), wo das richtige Datum steht. | **5705^{b}.** Hierher gehört n. 5289. | **5706,** 13. Dezember, s. Vogt zu n. 5699^{b}. | **5708,** s. Nachtr. 3416^{b}. | **5710^{b}.** Bds. n. 387 = n. 5361 I (Vogt).

1555. 5715^{b}. Siehe n. 5701^{b}. | **5717^{b}.** Der Visitationsbericht über die 3 Fürstenschulen vollständig abgedruckt von Meyer, s. zu n. 5667. | **5718** und **5719.** 12. Jan. | **5719^{b}.** Johannes Pfeffinger an M., 15. Januar, Schmidt, Visit. im sächs. Kurkreis 1555 (Halle 1906), S. 2; BSKG. VIII, 125. | **5722^{b}.** Hierher gehört n. 5322. | **5725.** Matthias Luder (1520—1572) Syndikus zu Nordhausen, s. Kindervater, Nordhusa illustris, S. 150. Kindervater setzt diesen Brief in das Jahr 1552, was richtiger sein wird, da Georg Eckard (s. n. 4517) 1553 schon nach Augsburg gegangen war (dann = n. 5296^{b}). | **5729.** Adressat ist Adam Cureus, s. Flemming, S. 36. | **5738.** Das Theologenseminar zu Meißen, hier colonia addita scholae Misnensi genannt, (s. n. 5000, 5530, 5545) wurde erst im Herbst 1555 aufgehoben und dafür eine neue Stipendiatenanstalt an der Universität Leipzig geschaffen, s. Fabricii epp. ad Meurerum p. 104. — Herr von Schleinitz war adliger Inspektor der Schule (Müller, Gesch. d. Landesschule Meißen I, 100). — Achates: die rechte Hand des Kurfürsten war damals noch Georg von Kommerstadt. Sein Sturz erfolgte erst im September d. J. | **5743.** Statt Schlageck lies Schagk, vgl. BbK. XVI (1910), S. 40. | **5743^{b}.** Justus Menius an M., 4. März, Brückner, Kirchen- und Schulenstaat von Gotha (1755) I, 4, S. 91. | **5745.** Joh. Schosser aus Emleben b. Gotha, daher Aemylianus (M. Schneider, Mitt. Ver. Goth. Gesch. 1911, S.-A. S. 3), imm.

in Wittenb. 11. Nov. 1554, Frankfurt a. O. 1556 [Matr. 141], in Wittenb. mag. 5. März 1555, in fac. 1. Mai 1557 [Köstlin bacc. IV, 15 u. 28], dabei als Thuringus bezeichnet; s. auch 6490, Anm. u. Germann, Forster, Anhang S. 72. | **5749**c. Hierher gehört vielleicht n. 4172. | **5757**. Über den Vater Christian Hertwig s. Enders IX, 116; Pallas, Regiſtr. d. Kirchenviſit. im Kurkreiſe III, 450. | **5758**b. Johann Stigel an M., 29. März, cod. Landsh. II, 291. | **5761** und **5762** datae in Pascate, alſo 14. April (= n. 5767b und c). | **5775**. Adreſſat Adam Cureus, Flemming S. 36. | **5778**. Bürgermeiſter in Meißen Nikolaus Aneſorge, ſ. n. 5963 und Rüling, Reform. zu Meißen S. 75. | **5779**. Vgl. ZKG. II, 188. | **5789**. Über Michael Fauſt iſt zu vergleichen 5476, 6020, 6474. — Konrad Ruker, Mainzer Kommiſſar und Kanonikus zu Aſchaffenburg, ſ. Weim. Lutherausg. Bd. XV, S. 59. | **5790**b. M. an Landgraf Philipp, 24. Mai, Feſtſchr. d. Ver. f. Heſſ. Geſch. 1904, S. 82. | **5802**. Aus der Anm. iſt auf einen Brief des jungen Meienburg an M. zu ſchließen, der auch in Epist. lib. V ſteht. | **5806**. Anacreontis pagellas, ſ. n. 5778. — Der junge Cruciger (Haußleiter, M.-kompendium S. 153), vorher in Eisleben Lehrer, war von M. in dem Bericht vom 10. Jan. (vgl. n. 5717b) für das Theologenſeminar empfohlen worden (Mitt. d. Geſ. f. deutſche Erzieh.geſch. VII, S. 215). | **5806**b. Kaſpar Nidbruck an M., 9. Juni, Jahrb. f. d. Geſch. d. Proteſtant. in Öſterreich 1897 S. 42. | **5810**c. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 1. Juli, Aarsberetninger (1852), S. 269. | **5813**. Zu Matthias ὄλυλος = Lauterwald vgl. Vogts Bem. zu n. 5196. | **5814**. Joh. Teucher, Frühprediger an S. Nikolai zu Freiberg, 1568 Pfarrer in Bockelwitz, ſ. Kreyßig, Album², S. 183. | **5814**c. Hierher gehört n. 1698 als Antwort auf n. 5808b. | **5817**b. M. an den Rat zu Memmingen, 24. Juli (Vogt, 26. Juni, n. 5810b), ZKG. XIV, 448. | **5821**. Vgl. Spangenberg, Progr. Roßleben 1905, S. IX f.; Eckſtein, Geſch. d. Halliſch. Schulen I (1850), S. 4. | **5824**. Vgl. noch Verh. d. hiſt. Ver. d. Oberpfalz VI (1841), S. 251. | **5825**, 10. Auguſt, alſo vor n. 5824 zu ſtellen. | **5825**b, M. an Crato, 15. Aug., Flemming S. 52, hier zu ſtreichen, gehört in d. Jahr 1554, ſ. n. 5651b (Vogt). | **5830**b. Hierher etwa zu ſetzen ein Brief der Augsburger Kirchenpfleger an M., angeführt n. 5833, Anm. aus Schelhorn. | **5836**. Zu Pancratius Veldpock vgl. n. 3709. — Andreas Zigenau (oder Zigera) mag. 30. Apr. 1549 (Köſtlin bacc. IV, 8), ord. 24. Juni 1552 für Lindau in Anhalt (Ord.b. n. 1272). — Joh. Reußner wohl der 5. Oktober 1539 (Ord.b. n. 98) als Prediger für Zahna Ordinierte. — Heinr. Dreßler (Ord.b. n. 707) ord. 9. Sept. 1545

als Prediger für Zerbst. | **5838.** Jopas (Aeneis I, 740) wohl Hiob Magdeburg, Lehrer an der Fürstenschule zu Meißen. | **5839** gehört in das Jahr 1550; über Ambrosius Klaviger Kreyßig, Album S. 125 (= n. 4791^{b}). | **5843^{b}.** Hierher gehört vielleicht n. 6082. | **5844.** 30. Sept. | **5853^{d}.** Hierher gehört **5859** s. Vogt. Vgl. noch Vogt, Bugenhagen S. 560 mit dem Datum Octavo Calendas Novemb. und den weiteren Unterschriften. | **5864.** Wieder gedruckt Neue Mitt. XIII, 4 (1874), S. 663 aus dem Original. | **5866.** Über die neue Ordnung für die Stipendiaten in Leipzig und über Laur. Rulich aus Jüterbogk s. n. 5000. | **5867^{c}.** Empfehlung für Simon Manlius, 10. November, Knapp, Progr. Heilbronn, 1889, S. 27. | **5872,** Januar 1552, s. Vogt zu n. 5031^{b} (Vogt, Bugenhagen 514). | **5875^{b}.** Heraclides Jacobus Basilicos an M., Brüssel, 23. November, bei Crusius, Turcogräcia 556 (Hase, Index lect. der Universität Breslau, Winter 1862, S. 14). | **5876,** 25. Nov. | **5882^{b}.** Kaspar Nidbruck an M., 30. November, Jahrbuch für Gesch. d. Protest. in Österreich 1897 S. 43. | **5888^{b}.** Georg Fabricius an M., 8. Dezember, Bruchstück in Fabricii epp. ad Meurerum p. 139; p. 140 noch ein Stück aus einem undatierten Briefe. | **5891.** Leonhard Fuchs an M., 22. Dez., cod. Landsh. II, 120. | **5895.** 28. Dezember. | **5899^{b}** = n. 6082 an Cureus, nicht an Buchholzer 25. Sept. (also n. 5843^{b}). | **5900^{b}.** Rat zu Dresden an M., Neubert, M. und Dresden S. 21.

1556. 5910. Adressat Adam Cureus, nicht Buchholzer, s. Flemming 36. | **5912.** Vgl. Bds. n. 399. | **5913** an Cureus gerichtet und zwar 12. Januar 1557 (= n. 6150^{b}). | **5914.** Zu dem einleitenden Spruch vgl. O. Clemen in ZKG. Prov. Sachsen IV, 277, wo auf ZKG. XIX, 456 verwiesen wird. | **5918.** 23. Jan. | Vor **5918^{c}** nach Vogt n. 5322, aber vgl. n. 5722^{b}. | Vor **5918^{d}.** Kurfürst August von Sachsen an M. u. das Konsistorium, 25. Jan., ZKG. VI, 396. | **5918^{d}.** Joh. von Embden, imm. in Wittenberg 1546, ist seit dem Jahre 1557 Präsident des Konsistoriums zu Meißen, starb im Mai 1581 (Peter, Progr. der Fürstenschule zu Meißen 1891, S. 32, Anm. 3), vgl. n. 6053. | **5919.** Wolfgang von Rotschitz, ord. 5. Oktober 1547 (Ord.b. n. 898) für Pretatzsch, wohl Sohn des n. 1832 Erwähnten. | **5925^{b}.** Justus Velsius an M., Köln, 9. Februar, cod. Landsh. II, 139. Vgl. n. 3434^{b} und 6074^{c} bei Vogt. | **5929.** Vgl. Hase, Index lectionum Vratisl. 1862, Mich., S. 14. | **5931.** 25. Februar (Schaltjahr). | **5932.** Adressat nicht Buchholzer, sondern Cureus, Flemming S. 36. | **5932^{b}.** Bedenken in Ehesachen, Februar, ZKG. VI, 393. | **5932^{c}.** König Christian III. von Dänemark an M., 3. März,

Aarsberetninger, 1852, S. 274. | **5935**[b]. 16. März, also = n. 5947[b]. | **5942**. Zu Gutbertus Hugonius Anglus vgl. n. 6260[b] (Bds. n. 426). | **5942**[b]. Hierher gehört n. 6012. | **5950**[c]. M. an Kaspar Nidbruck, 22. März, Ak. d. Wissensch. zu Wien 1874 S. 308. | **5950**[d]. Hierher gehört n. 5953, vgl. Löschе, Luther, M. u. Calvin, S. 145. | **5950**[e]. M. an Maximilian, 22. März, Akad. d. Wissensch. zu Wien 1874 S. 307 und Löschе, Luther usw. S. 146. | **5954**. Erdmann Copernicus, mag. 25. Febr. 1546 (Köstlin, bacc. III, 18), später Prof. in Frankfurt, s. n. 5647, 6003. | **5959**. Joh. Nicenius von Heidelberg mag. 24. Febr. 1551 (Köstlin, bacc. IV, 11), ord. 22. März (Ord.b. n. 1708) für die Grafschaft Ysenburg. | **5959**[b]. Johannes Herold an M. und Camerarius, 2. April, cod. Landsh. II, 440. | **5961**. Zu Willebroch vgl. n. 5468. | **5963**. Zu Leuschner s. n. 4833, zu Aneforge n. 5778. | **5965**[c]. M. an Kaspar Nidbruck, 16. April, Akad. d. Wissensch. zu Wien 1874, S. 309. | **5966**[c]. Kaspar Nidbruck an M., 18. April, Jahrb. d. Protest. in Österreich 1897, S. 44. | **5972** pridie Calendas Maias, also 30. April. | **5977**. Über Joachim von Berge vgl. Pahncke in ZKG. 32, 68 ff. | **5979**[b]. Hierher gehört n. 4710. | **5984**. Zu Peter Prätorius (Richter, Judex) von Kottbus vgl. n. 6007, 6084, 6300, 6559, Bds. n. 406 (S. 391), mag. 11. Febr. 1550, in die Fakultät aufgenommen 1. Mai 1552 (Köstlin bacc. IV, 9 und 26), Dr. theol. 8. Mai 1554 (liber decan. S. 38), ord. 3. Juni 1554 (Ord.b. n. 1515) für das Predigtamt in der Schloßkirche zu Wittenberg, ZKG. II, 307 ff.; Freytag, Preuß. Studenten in Wittenberg usw. S. 94; Dietmann, kursächs. Priesterschaft V, S. 91; Scripta publ. Acad. Viteb. II, 38; Erdmann, d. Wittenberg. Theologen S. 36. | **5985**. Zu Simon Fischer vgl. n. 5552. | **5985**[b]. M. an Bischof Martin Weiger von Camin, 13. Mai (vgl. n. 4869), Unsch. Nachr. 1744, S. 219. | **5985**[c]. M. an Peter Artopäus (Schmidt, M. S. 565), 13. Mai, ebenda. | Vor n. **5987**[b]. Kaspar Nidbruck an M., 16. Mai, Jahrb. f. Gesch. d. Protest. in Österreich 1897 S. 45. | **5994**. M. Joh. Paceus, Sohn von Val. Paceus (n. 5027), wurde Pfarrer in Kühndorf bei Meiningen (Germann, Forster, Anhang S. 59), dann in Wiehe, 1565 zu Eger, starb 18. Aug. 1569 (Dietmann, Kirchengesch. d. Grafsch. Henneberg [1781], 140); Jahrb. f. d. Gesch. d. Prot. in Österreich XI, 205. | **6005**. Jacob Basilicus, s. Hase, Index lection. Vratislav. (Mich. 1862), S. 12 ff. | **6006**. Statt Bentiaco lies Rentiaco. | **6007**[b]. König Christian III. von Dänemark an M., 1. Juni, Aarsberetninger 1852, S. 277. | **6009**[b]. Hieronymus Weller an M., 4. Juni, opp. lat. Welleri n. 31. | **6010**[c]. Land-

graf Philipp von Heſſen an M., 8. Juni, Z. d. Ver. f. heſſ. Geſch. 28, 83. | **6012.** Über das Datum ſ. Haſe, Index lect. Vratisl. Oktober 1862, S. 15; danach Frühlings Tag- und Nachtgleiche gemeint (= n. 5942[b]). | **6018[b].** Kaſpar Nidbruck an M., 20. Juni, Jahrb. f. d. Geſch. d. Proteſt. in Öſterreich 1897 S. 47. | **6022.** M. Friedr. Weidebrand aus Pößneck, ſ. Erdmann, Wittenb. Theol. S. 40 f. u. 197; Bds. S. 594. | **6023.** Joh. Weſel wohl derſelbe wie n. 5475. | **6026.** 8. Juli, alſo hinter n. 6027 zu ſtellen. | **6027.** Über Abdias Prätorius ſ. Holſtein, das altſtädt. Gymn. zu Magdeburg in den Neuen Jahrbüchern 1884, S. 68; in die Wittenb. Fak. aufgenommen 1. Mai 1557 (Köſtlin, bacc. IV, 28). | **6029,** ſ. n. 6022, ferner Gillet, Crato I, 105. | **6034.** Über M. David Scheffer ſ. n. 5736 Anm.; ferner n. 4035; am Freiberger Dom Diakonus 1552—55 (um 1562 Pfarrer in Salzungen). — Über Martin Wolf Löbe, Geſch. d. Kirchen uſw. in Altenburg III, S. 440. — Superbus piae memoriae der Hofprediger Stolz in Weimar. Seinen Tod meldet Zacharias Urſinus in einem Briefe an Joh. Crato vom 29. Juli 1556 (Gillet, Crato II, 458). | **6046[b].** Hierher gehört n. 6065. | **6053.** Über Joh. von Embden ſ. die Bem. zu n. 5918[d]. | **6055[c].** Hierher gehört Bds. n. 507 (S. 491) M. an Melchior Junius, 27. Aug., da er in dieſem Jahre nach Senftenberg kam, vgl. n. 5378. Der locus Eusebii Menii kehrt in dem in dieſelbe Zeit fallenden Brief an Matheſius (n. 6057) als Eusebii sententia wieder. Vgl. noch Z. kirchl. Wſch. kirchl. Leb. 1884 (n. 11). | **6058.** Heinrich Curius Dekan der philoſ. Fak. in Prag, ſ. n. 1758, 2379. | **6059.** David Vogt (n. 4368, 4781 f., 4533) war am 18. Okt. 1555 in die Fak. aufgenommen (Köſtlin bacc. IV, 28); Erdmann, Wittenb. Theol. S. 52 ff. | **6060.** Der Brand von Grimma auch in n. 6032 erwähnt. Über Henricus Siber, Bruder des Rektors Adam Siber, ſ. Knod, deutſche Stud. in Bologna, S. 530. | **6060[b].** M. an Sleidan, 31. Auguſt, Baumgarten, Sleidans Briefwechſel, S. 324. | **6065** fällt nach Haſe, Index lect. Vratisl. Mich. 1862, S. 18 auf den 7. oder 8. Aug. (= n. 6046[b]). | **6065[b]** (ſ. Vogt) Bds. n. 571[b], S. 572 ff. iſt verdruckt ſtatt n. 573[b]. Der S. 577, Anm. 2 erwähnte Brief des Georg Fabricius an Flacius iſt gedruckt Baumgarten-Cruſius, Fabricii epp. ad Meurerum S. 142, aber mit dem Datum 24. Auguſt. | **6066.** Das Zeugnis für Zacharias Prätorius fällt nach Haſe, Index lect. Vratisl. Mich. 1862, S. 18 in den November (= n. 6110[b]); mag. wurde er am 16. Febr. 1557, in die Fak. aufgenommen i. J. 1558 (Köſtlin bacc. IV, 18 und 29). | **6077.** M. Fabian wohl Thyme oder Timaeus aus Goldberg, 1536 Rektor in Croſſen, 1538 in Preußen (Tſchackert,

Urk. II, 377), um 1540 Diakonus in Sagan, 1550 Superintendent in Guben, 1564 Hofprediger in Stettin, geſt. 1581 (Vetter, Progr. des Gymn. zu Luckau 1845, S. 17; Worbs, Geſch. d. Kirchen in Sagan [1809], S. 16). Der Brief ſcheint nicht in dieſes Jahr zu paſſen. | **6082**. Nach der Anm. auf S. 857 wohl in das Jahr 1555 zu ſtellen (= n. 5843[b]). | **6082[b]**. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 25. September, Aarsberetninger 1852, S. 277. | **6082[c]**. Franz Burkhard an M., 26. September, cod. Landsh. II, 29. | **6083[b]**. Jakob Runge an M., 27. Sept., Bruchſtück bei van Hout, Progr. des Gymn. zu Bonn 1877, S. 23. | **6084**. M. Paul Crell ord. als Schloßprediger am Michaelisfeſte 1556 (Lücke im Ordiniertenbuch) nach Erdmann, Wittenb. Theol. S. 37 und Pröpſte S. 11; ſ. noch Nikolaus Müller, M.s letzte Lebenstage S. 142. | **6087[b]**. Bds. n. 416 iſt zu ſtreichen, identiſch mit n. 5226. | **6087[c]**. Franz Burkhard an M., 3. Okt., cod. Landsh. II, 27. | **6095[b]**. Hierher gehört n. 6100. | **6095[c]**. Franz Peruccellus an M., 15. Okt., Calv. opp. 44, 307 ff. | **6096**. Joh. Kirchner 1557 Diakonus in Meiningen, ſpäter Pfarrer in Fambach und Roſa (Brückner, Pfarrbuch der Diözeſe Meiningen uſw. in Neu. Beitr. z. Geſch. dtſch. Altertums II [1863], S. 494). Ebenda S. 184 ein Pfarrer Kirchner in Herpf bei Meiningen nicht genannt, wohl aber S. 169 in Hermannsfeld Sebaſtian Kirchner 1544—1572. | **6097[b]**. Ordinationszeugnis für Wolfgang Engelmann in Lawalde, 16. Oktober, N. S. K. Galerie, Eph. Löbau, S. 369 erwähnt. | **6098**. Die Nummer des Briefes (S. 875) iſt verdruckt in 5762. | **6099[b]**. M. an Martin Schilling den Sohn, 18. Oktober, erwähnt Bds. n. 417. | **6099[c]**. Rat zu Weſel an M., 19. Oktober, Wolters, Konrad von Heresbach (S. 269). | **6100**. Vgl. zum Datum N. Müller, Georg Schwartzerdt S. 266. Kann nicht ein Druckfehler vorliegen, 19. Cal. Nov. ſtatt 10. Cal. Nov.? Ähnlich n. 5677. | **6104**. Ein Joh. Riſeberg findet ſich nicht bei Frauſtadt, Grimmenſeralbum (1900), S. 212, wohl aber ein Joh. Keyſeberg aus Wittenberg, der allerdings ſchon am 29. Sept. d. J. aufgenommen wurde und im Juni 1562 „aufugit“. | **6110[b]**. Hierher etwa gehört n. 6066. | **6112**, ſ. Löſche, Matheſius II, 320. Unter dem Austriacus iſt vielleicht Andreas Nuntaller (n. 1926)zu verſtehen, ſ. Flemming im NASG. 22, S. 185 ff. | **6118[b]**. Hierher gehört n. 6121. | **6119**. Über Abraham Buchholzer ſ. A. D. B. 3, 481 u. Flemming S. 54; über ſeine Beziehungen zu M. Adam, vitae Germ. theol. S. 548; P. Drews, Deutſche Zeitſchr. f. Kirchenrecht XV, S. 298 ff. | **6120[b]**. Georg Fabricius an M., 17. November, cod. Landsh. II, 319. | **6120[c]**. M. an den Rat zu Weſel, 18. November, Wolters, Konrad von Heresbach,

S. 269. | **6121** geschrieben am 13. November (= n. 6118[b]) nach Wolters, Konrad von Heresbach, S. 272. | **6122[b]**. Ordinationszeugnis für Joh. Kolberg aus Schluckenau, ord. für Taubenheim in der Oberlausitz, 25. November, Jahrb. f. Geschichte des Protest. in Österreich IX, 94. | **6130[b]**. Hierher gehört n. 6133A. | **6132[d]**. M. und Eber an den Rat zu Kitzingen, 12. Dezember, Arch. d. hist. Ver. f. Unterfranken V, 2. Heft S. 149 ff. | **6133**. Über den Pfarrer M. Werner Steinhaus in Barby s. n. 5417. | **6134[d]**. Nikolaus Larbecher an M., 15. Dezember, cod. Landsh. II, 107. | **6138**. Briefnummer verdruckt (1638). | **6139**. Hieronymus Rauscher wohl identisch mit dem n. 2916, 2952, 3161 genannten Diakonus in Schweinfurt (Ord.b. n. 597). | **6139[b]**. In der Vorbemerkung zu n. 6137 (S. 930) wird ein Brief M.s an Camerarius vom 27. Dezember erwähnt, ist aber hier nicht abgedruckt.

Band IX.

1557. 6143. Zu Heinrich Stoll, Prediger zu Heidelberg (1489—1557) vgl. Adami vitae theol. S. 306; Enders XIII, 238; Hartfelder, M. 527 f.; BbK. III, 174; X, 98; van Hout, Progr. Bonn, Gymn. (1877), 20, 24, 28; Bds. n. 406 (S. 391). | **6143[c]**. M. an Sebastian Gros, 1. Januar, Akad. d. Wissensch., Wien 1874, 312. | **6145**. Fratris, d. h. Tobias Hübner (nach Buchholzer im Exemplar des Manlius, das Förstemann besaß). | **6147**. 5. Januar, s. Krause, M., S. 69. | Vor **6149[b]**. Georg Cracow an M., 7. Januar, cod. Landsh. II, 58. | **6150**. 10. Januar, s. Gillet, Crato I, 175 f. (nach S. 176 in Heidelberger Ausgabe der Exegesis 1575, S. 332 Br. M.s an Adam Cureus aus derselben Zeit). | **6150[b]**. Hierher gehört n. 5913 (M. an Adam Cureus). | **6150[c]**. Adrian Chelmicki an M., 15. Januar, Arch. Ref. VI, 351. | **6151**. Zu Andreas Misenus vgl. n. 2542. | **6154**. Zu Joh. Ferinarius s. Gillet, Crato I, 107, 180, 244 ff., 477, 483 ff., 486. | **6171[b]**. Thomas Blaurer an M., 23. Januar, cod. Landsh. I, 331. | **6171[c]**. Leonhard Stöckel an M., 23. Januar, Ungar. Revue 1887, 724. | **6172**. Zu Werner Steinhaus in Barby s. n. 1769, 5417, 6133; Gillet, Crato I, 144. — Zu Joh. Sturio in Wittenberg vgl. n. 4510 u. 5596. — Zu Paul Krell s. n 6084; Gillet, Crato I, 454. | **6183**. Zu Hier. Rauscher vgl. n. 6139, ferner O. Clemen in ZKG. XXXI, 304 (= Burkhardt 426) und besonders BbK. V, 280, A.D.B. 27, 447. Zu Martin und Joh. Schalling vgl. Trenkle in BbK. XVII, 29; n. 5668[c] und 6099[b]. | **6189**. Peter Sickius 25. Juli 1556 in Fak. aufgenommen (Köstlin, bacc. IV, 28). |

6191. Über Clausius, Bürgermeister in Frankenhausen, s. n. 506. 2981. 3419. 4942. 6239. — Andreas Offenaeus Heringensis mag. 31. Januar 1544 (Köstlin, bacc. III, 16; in Erfurt war er im J. 1536 imm. worden). Stigelii carmen περὶ ἐκλείψεως wird das carmen de eclipsi Solis, quae accidit 24. Januar 1544, sein (Stigelii poëmata [1600], I, 341^{b}), erwähnt auch in n. 3138, was ebenfalls ins Jahr 1544 gehört (= n. 2865^{b}). Unser Brief ist danach wohl in das Jahr 1544 zu setzen = n. 2862^{b}. — Über Offeney vgl. noch n. 6239 u. 6240. | **6195**. 7. Idus Februar. = 7. Februar, also eher einzureihen. ὁ ὑπέραγχος, der Hofprediger Stolz, war im Juli 1556 schon tot (n. 6034). Der Brief kann also nicht 1557 geschrieben sein, sondern wird in das Jahr 1556 gehören = n. 5924^{b}. | **6197**. Über die Reise mit Menius nach Dessau s. auch Gillet, Crato I, 147. | **6199^{b}**. Hierher gehört der in der Anm. zu n. 6207 abgedruckte Brief von Theodericus Artopoeus an M., 25. Februar 1557. | **6200^{c}**. Hierher gehört n. 7022 (X, 36) an Joh. Praetorius, 28. Februar. Musäus war nur bis Anfang 1557 in Breslau. Über Joh. Tschelp aus Ohlau s. n. 6205. | **6207** Anm., s. n. 6199^{b}. — Über Kaspar Heidenreich s. N. Müller, M.s letzte Lebenstage, S. 124. | **6213**. Aegidius nach Förstemann, Neue Mitt. II, 656 Aeg. Stojentin, Neffe des Jakob v. Zitzewitz. — Zu Andr. Magerius (Magier) vgl. Vogt zu n. 6045 und n. 6010^{b} (Bds. n. 406). | **6213^{c}**. Hierher gehört n. 6707. | **6213^{d}**. Hierher gehört n. 3422. | **6213^{e}**. Hierher gehört n. 6711. | **6215**. 28. März. | **6220**. Zu Laurentius Dürnhofer s. n. 5540. | **6222**. Über Joachim von Gersdorf s. Vogt, Bugenhagen, S. 429. Vogt bezweifelt die Richtigkeit des Datums, aber von Truppenansammlungen bei Bremen wird auch in n. 6225 gesprochen. Über Gudenus Vater s. n. 6132^{b} (Bds. n. 419); der Sohn wurde 16. Febr. 1557 mag. (Köstlin, bacc. IV, 18). | **6227**. 12. oder 17. April? Einmal muß ein Druckfehler vorliegen. | **6228**. Joh. Caselius mag. am 3. August 1553 (Köstlin, bacc. IV, 13). | **6231**. Zu Sebastian Bock vgl. die Bem. Vogts zu n. 4942^{b}. | **6233**. Zu Adam Siber vgl. n. 3357. 4945^{b}, zu Christoph Schellenberg Meyer in Mitt. d. Gesellsch. f. deutsche Erz.gesch. VII, 209. | **6236^{b}**. Joh. Baptista Heintzel an M., 23. April, cod. Landsh. II, 43. | **6237**. Zu Leonhard Badehorn s. noch Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Meißen II, 20. | **6239**. Zu Clausius vgl. n. 6191. | **6240**. Zu Andreas Offeney vgl. n. 6191. | **6241**. Zu M. Bernhard Moller s. noch n. 6253. | **6246^{b}**. König Christian III. von Dänemark an M., 5. Mai, Aarsberetninger 1852, S. 279. Siehe die Bem. Vogts zu n. 6251. | **6247^{b}**. Hierher gehört n. 5122 (Flemming, S. 59). | **6248^{b}** (Bds. n. 576). Der Aegidius ist

Stojentin, ſ. n. 6213. | **6252**. Zur synodus avium vgl. noch Unſch. Nachr. 1755, S. 9 ff. | **6259**. Zur Verheiratung des Andreas Fabricius ſ. Peter, Progr. Meißen, Fürſtenſchule, 1891, S. 2. | **6260**. Vgl. Progr. des Karlsgymn. zu Heilbronn 1889, S. 28. | **6260b**. Zeugnis für Gutbert Hugonius Anglus, 1. Juni, Bds. n. 426, ſ. n. 5942. | **6261b**. Hier wohl richtiger n. 5615b. einzureihen, M. an Crato, 5. Juni. | **6263**. Zu Nik. Agricola ſ. n. 3532. Gemeiner, Geſch. d. Kirchenreform. in Regensburg, S. 240, 253. | **6273**. Ambroſius Claviger (Keil),, ſ. n. 5839, Andreas Erfordiensis concionator iſt Poach. | **6278b**. Kurfürſt Auguſt von Sachſen an M. und Camerarius, 12. Juli, Flemming, Feſtſchrift für Grimma 1900, S. 33. | **6279** bei Bds. n. 427 lateiniſch mit dem Datum 13. Juni (= n. 6264b bei Vogt). | **6284**. Über den Rektor von Schulpforta, Chriſtoph Balduf, vgl. 6278b. | **6286b**. Johannes Saxo an M., 20. Juli, cod. Landsh. II, 84. | **6300**. Über Peter Prätorius vgl. n. 5984. | **6305**. Zu Hermann Wilkin in Riga vgl. n. 4712b. | **6311**. Über M.s Beſuch in Pforta ſ. Flemming, S. 69, und Feſtſchrift für Grimma (1900), S. 11 und 33. | **6316b**. Johannes Copus von Raumenthal an M., 22. Auguſt, cod. Landsh. II, 145. | **6324**. Zu Nikolaus Pultz ſ. n. 5147. | **6344b**. König Chriſtian III. von Dänemark an M., 14. September, Aarsberetninger (1852), S. 283. | **6346**. 18. September. | **6347b**. Raphael von Liſſa an M., 18. September, jetzt gedr. Arch. Ref. VI, 352. | **6350**. 27. September, ſ. Schmidt, M., S. 613 = n. 6353c. | **6353b**. Hierher gehört n. 6385, ſ. die Bem. Vogts (BbK. 1903, 143). | **6353c**. Hierher gehört n. 6350. | **6353d**. Landgraf Philipp an M., 28. September, Forſchungen zur deutſchen Geſch., Bd. 16, n. 4a. | **6363**. Das Zeugnis über Zacharias Urſinus bei Adami vitae theol., S. 541. Über ihn ſelbſt Gillet, Crato, 6. Kapitel, 9. Kapitel ff. | **6368**. Vgl. Varrentrapp in Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, Bd. 16, S. 19. | **6385** (= 6353b). Zum Datum ſ. die Bem. Vogts. | **6393**. Zu Sturio vgl. n. 6172. | **6397b**. Gedicht von Johannes Poſthius an M., 11. November, Adami vitae theol., S. 331. | **6403**. Statt Simon lies Johannes Piſtorius. | **6420c**. Bds. 439 geſchrieben die brumae, alſo einzureihen als n. 6419b. | **6426** zu ſtreichen, identiſch mit n. 3112, gehört in das Jahr 1545. | **6431b**. Rat zu Iglau an M., Wurzinger, Bilder aus Iglaus Vergangenheit 1900, S. 29. | **6431c**. M. an den Rat zu Iglau, ebenda S. 34.

1558. **6435b**. M. an N. N., 1. Januar, Wenceslai Gedrecci in tabulam Poloniae, Wotſchke, Briefwechſel der Schweizer mit den Polen (Löſche, Luther uſw. S. 167). | **6435c**. Thomas

Hübner an M., 1. Januar, cod. Landsh. II, 442. | **6439**, Anm. Bruchstück aus einem Briefe von Just. Jonas dem Sohn an M. **6440**[d]. Hieronymus Baumgärtner an M., 8. Januar, cod. Landsh. II, 38. | Vor **6441**[b]. Johannes Stigel an M., 10. Januar, cod. Landsh. II, 298. | **6445**[b]. Andreas Pouchenius an M., 17. Januar, cod. Landsh. II, 428. | **6445**[c]. Franz Burkhard an M., 22. Januar, cod. Landsh. II, 31. | **6446**. 25. Januar. | **6449**. Adressat nach Nik. Müller (Georg Schwartzerdt S. 218) Sebastian Hügel. Der Brief gehört in das Jahr 1538 (= n. 1761[c]). | **6456**. Jakob Lechner aus Linz, in die Fakultät aufgenommen 15. Juni 1552 (Köstlin, bacc. IV, 26), 1565—1584 Pastor an St. Afra in Meißen (Joh. August Müller, Gesch d. Fürstenschule Meißen II [1789], S. 305). Siehe n. 6459. 6503. | **6462**[b]. König Christian III. von Dänemark an M., 17. Februar, Aarsberetninger (1852) S. 287. | **6464**[b]. Hieronymus Wolf an M., 24. Februar, cod. Landsh. II, 453. | **6467**[b]. König Christian III. von Dänemark an M., 26. Februar, Aarsberetninger (1852), S. 292. | **6467**[c]. Rat zu Dresden an M., 26. Februar, Neubert, M. und Dresden S. 34. | **6474**. Imm. in Wittenberg (Alb. 214) Juli 1544 Justus Bruschmannus Triptensis; mag. 20. August 1549 Justus Ludoicus alias Brisman Triptensis (Köstlin, bacc. IV, 8), 1549 Quartus in Hof (Progr. des Gymn. zu Hof 1896, 35), seit 1551 Rektor der Stadtschule in Naumburg (Sixtus Braun, Naumburger Annalen S. 390; Progr. der Höheren Bürgerschule zu Naumburg 1878), 1558 Rektor in Zwickau (Herzog, Gesch. des Zwickauer Gymnasiums S. 27 ff., 78), 1574 Prinzenerzieher in Weimar, 1580 Superintendent und Prof. in Jena. — Zu Faustus s. n. 5476. | **6478**[b]. Rat zu Dresden an M., 14. März, Neubert, M. und Dresden S. 38. | **6480**. In Senftenberg war Melchior Junius Pfarrer, s. n. 5378. Philipp Reiseberg mag. am 7. März 1560 (Köstlin, bacc. IV, 22). Über seinen Vater Bartholomäus Reisenberg, gest. als Pfarrer in Gardelegen, vgl. Enders V, 407. — ecclesia Lubana = Lübben, s. n. 6556. | **6481**[b]. Andreas Pouchenius an M., 17. März, cod. Landsh. II, 429. | **6487**. 30. März. | **6488**. Über die Teilnahme M.s an den Stipendiatenprüfungen in Leipzig s. N. Müller, M.s letzte Lebenstage S. 88 f.; Zarncke, Acta Rectorum 475; Zincke in den Mitt. f. deutsche Erz.gesch. XI, S. 19. | **6490**. Siehe n. 5745 zu Joh. Schosser. | **6495**. Simon Pauli aus Schwerin s. n. 6627. | **6498**[b]. Daniel Greiser und Rat zu Dresden an M., 7. April, Neubert, M. und Dresden S. 46 und 79. | **6503**. Zu Jakob Lechner vgl. n. 6456. Ord.b. n. 1745. | **6512**. Dionysius Bredekow aus Lüneburg ord.

20. April zum Diakonat in Schwiebus (Ord.b. n. 1768). | **6517.** senex Menius, qui aegrotat, ſ. n. 6570. | **6519.** Oliverius Bock aus Flandern mag. 10. Februar 1558 (Köſtlin, bacc. IV, 19). Vgl. n. 6562; van Hout, Progr. Bonn Gymn. 1877, S. 15. | **6519b.** König Chriſtian III. von Dänemark an M., 6. Mai, Aarsberetninger (1852), S. 293. | **6519c.** Rat von Luckau an M., 6. Mai, Progr. Luckau Gymn. 1880, S. 49. | **6531.** Paulus Urſinus aus Bunzlau, imm. (Alb. 209) in Wittenberg im März 1544, ord. 11. Dezember 1549 für das Diakonat in Herzberg (Ord.b. n. 1047); Gillet, Crato I, 89; Pallas, Regiſtr. der Kirchenviſ. im Kurkreis III, 408. | **6533.** Über die Freiſtellen von Brück und Niemeck ſ. Lorenz, Bericht über die Gründung der Landesſchule Grimma (1850), S. 30; Rößler, Geſch. d. Landesſchule Grimma S. 26; Flathe, St. Afra S. 91. Beide Städte ſind nach dem Übergange an Preußen von Meißen nach Pforta gewieſen worden. | **6537.** Bernhard Baumgärtner, Rektor in Ülzen, ſ. Index in X, 338. | **6541b.** Matthäus von Wallenrod an M., 3. Juni, cod. Landsh. I, 163. | **6546b.** Joachim Moller an M., (12.) Juni, cod. Landsh. II, 88. | **6550b.** Joh. Schoſſer an M., 17. Juni, cod. Landsh. II, 327. | **6551b.** Landgraf Philipp an M., 24. Juni, Z. d. Ver. f. Heſſ. Geſch. 28, 85. | **6555b.** Johannes Crato an M., 6. Juli, cod. Landsh. II, 174. | **6556.** 6. Juli. — Cnemiander, d. i. Joachim Hoſemann, 1558 Superintendent in Lübben, ſ. Otto, Lex. der Lauſitziſchen Schriftſteller s. v. | **6557.** Caſpar Godemann mag. 4. Auguſt 1558 (Köſtlin, bacc. IV, 20). | **6557b.** Joachim Lonemarius an M., 19. Juli, cod. Landsh. II, 440. | **6558b.** Chriſtoph Pannonius an M., 21. Juli, cod. Landsh. II, 345. | **6559.** Peter Prätorius, ſ. n. 6300. | **6562.** Oliverius Bock, ſ. n. 6519. | **6569,** 1553 anzuſetzen, ſ. Vogt (= n. 5451c). | **6573.** Über Johannes Clajus (nicht Clarus) ſ. Perſchmann, Progr. Nordhauſen Gymn., 1874. | **6581b.** Cölius Secundus Curio an M., 31. Auguſt, cod. Landsh. II, 398. | **6582.** Über die letzte Ordination Luthers in Eisleben vgl. Köſtlin, Luther[5] II, 620 u. Förſtemann, Denkmale D. Martin Luther errichtet (1846), S. 4. — Eſaias Valla ſcheint ein unwürdiger Bittſteller geweſen zu ſein In der Frankfurter Matrikel iſt ſein Name nicht zu finden. Im Weimarer Archiv Ji 2601 Schriftſtücke, nach denen der ehemalige Pfarrer von Dothen (im Weimarſchen zwiſchen Dornburg und Eiſenberg) Eſaias Valla im Jahre 1555 wegen Ehebruchs und unwürdigen Verhaltens aus dem Fürſtentume Weimar ausgewieſen wurde (Katalog Knaake IV, 43, n. 432 eine Handſchrift des Paſt. Ignatius Göldel zu Allendorf angeführt mit Stammbuchverſen von Iſaias Vall Exul aus

dem J. 1564). | **6589** gehört in das Jahr 1559 (= n. 6812b): Isbrandus Immenius Frisius ord. für Leer in Ostfriesland 3. September 1559 (Ord.b. n. 1903). | **6592**. Franz Rosentrit mag. 4. August (Köstlin, bacc. IV, 20). | **6595b**. Johann Solikowski an M., 12. September (s. Vogt), jetzt gedr. Arch. Ref.Gesch. VI, 353. | **6605**. Henricus Granvelt (Cranichfeld) mag. am 10. Februar 1558 (Köstlin, bacc. IV, 19). | **6605b**. Baldasar Kleiner an M., 26. September, cod. Landsh. II, 103. | **6607b**. Abdias Prätorius an M., 28. September, cod. Landsh. I, 248. | **6613b**. Johannes Moibanus an M., 7. Oktober, cod. Landsh. II, 201. | **6620**. Georg Schmid sammelte die Reformatorenbriefe, die jetzt in der Landshuter Kirchenbibliothek aufbewahrt werden, s. Katalog der Bibl., S. 112. | **6620b**. Eberhard Moller an M., 20. Oktober, cod. Landsh. II, 90. | **6622**. M. an Matheſius. Dieſer Brief iſt bei Löſche, Matheſius, überſehen. | **6624**. Adreſſat wieder Melchior Junius, vgl. n. 6480. Zu Chriſtophorus Wuſtehof, Pfarrer in Gräfenhainichen, vgl. n. 5252 ff. Vielleicht gehört auch unſer Brief in das Jahr 1552 (n. 5256b). | **6627**. Simon Pauli vgl. n. 6495; mag. 27. Febr. 1556, in die Fakultät aufgenommen 22. Jan. 1557 (Köstlin, bacc. IV, 17 und 28), ord. 18. März 1559 nach Schwerin (Ord.b. I, n. 1858 und II, S. VI); ZKG. Prov. Sachſen I, 167. | **6635**. Zu Wenzel Kilmann, Pfarrer in Küſtrin, vgl. Enders VII, 131. | **6638**. Zu Johannes Petzenſteiner vgl. Enders XIII, 66 und 69. | **6639b**. Hierher gehört n. 5507. | **6641**. Über Jakob Ferinarius und Abel Birkenhan ſ. Gillet, Crato I, 240 und 243. | **6642**. Vgl. ZKG. Prov. Sachſen I, 168. | **6648b**. Ordinationszeugnis für Johannes Wagner in Auerbach bei Zwickau, 25. Dezember (Ord.b. n. 1826: ord. 4. Dezember), Buchwald, Aus 3 Jahrhunderten S. 35 ff. | **6648c**. Matheſius an M., 28. Dezember, Löſche, Matheſius II, 342. | **6648d**. M. an M. Benewitz, 28. Dezember, Priebſch, Deutſche Handſchriften in England II, 17. | **6656** = XIX, 187 ff., Hartfelder, M., 363. | **6659d**. Rat zu Dresden an M., Neubert, M. u. Dresden S. 21. | **6659e**. Responsio ad criminationes Staphyli, M. opp. Witteb. IV, 813 (Schmidt, M. 655). | **6659f**. M. an Georg Cracow, zwiſchen 18. Oktober 1558 und 1. Mai 1559, Bds. n. 583.

1559. **6674b**. Johannes Stigel an M., 14. Januar, cod. Landsh. II, 300. | **6676b**. Georg Cracow an M., 19. Januar, cod. Landsh. II, 57. | **6680b**. M. an den Rat zu Weſel, 31. Januar, Wolters, Konrad von Heresbach, S. (269). Zu Lubbert Florin vgl. n. 2920; Hamelmann, opp. geneal. S. 246; mag. 31. Januar 1544 (Köstlin, bacc. III, 16). | **6685c**. Johannes

Stigel an M., 10. Februar, cod. Landsh. II, 302. | **6694**^{b}. Franz Burkhard an M., 19. Februar, cod. Landsh. II, 33. | **6697**^{b}. Johann Albrecht von Mecklenburg an M., 23. Februar, cod. Landsh. I, 67. | **6699**^{c}. M. an Königin von England, 1. März, erwähnt ZKG. XII, 623. | **6703**^{b}. Johannes Crato an M., 6. März, cod. Landsh. II, 169. | **6707** = n. 6213^{c}, s. die Bem. Vogts. | **6709**. Michael Makarius aus Magdeburg, mag. 13. August 1556 (Köstlin, bacc. IV, 17), ord. 18. März 1559 für Hasceroda = Harzgerode, Ord.b. I, n. 1860 u. II, S. VI. | **6711** gehört in das Jahr 1557 (= n. 6213^{e}), vgl. Löscke, Luther, M. und Calvin, S. 171 nach Hosii epp. II (1888), 1028; Wotschke, ZHGP. 18, 115. | **6721**. Valentin Herder Heidelbergensis mag. 16. Febr. 1559 (Köstlin, bacc. IV, 21). | **6721**^{b}. Zeugnis für Leonhard Rhodäus, 26. März, Hanau, Progr. Realschule 1869, S. 10. | **6727**^{b}. Hieronymus Baumgärtner an M., 8. April, cod. Landsh. II, 39. | **6732**. Über Joh. Seckerwitz aus Breslau handelt Fr. Haase, Index lectionum univers. Vratislav. Oktober 1863. | **6746**. Zu Valentin Engelhart vgl. n. 1611; 6770. | **6750**. Jakob Wigand stammte auch aus Weißenfels, imm. in Leipzig S. 1530, bacc. ebenda 11. Februar 1532, mag. 22. Dezember 1533; seit 20. April 1530 Inhaber eines Altarlehens in der Pfarrkirche zu Weißenfels, dessen er am 19. September 1536 entsetzt wurde, weil er geheiratet hatte und protestantisch geworden war (Dresdener H.St.Archiv, loc. 7437 Präsentat.), dann Schulrektor in Schweinfurt (Br. von ihm an Spalatin 29. Juli 1538 im Weimarer Archiv O 138); Kawerau, Jonas I, 373; Ord.b. I, n. 35 (Greßhausen bei Haßfurt?); Heydenreich, Kirchenchronik von Weißenfels, S. 167. | **6751**. Über Kaspar Eberhard s. die Bemerkung Vogts zu n. 6252. | **6757**. Joh. Eryng wohl identisch mit Ord.b. n. 1125 Johannes Jeringk von Oelsen, ord. für das Diakonat in Lübben 20. Dezbr. 1550; dann Pfarrer zu Sagan (nicht bei Worbs, Gesch. d. Kirchen zu Sagan), s. Sixt, Paul Eber (1843) Br. 25 vom 7. Juni 1559 und Br. 27 vom 2. November 1560. | **6763**. Zu Demetrius Hungarus, früher Diakonus in Byzanz s. n. 6764. 6825. 6832. 6847. — Gener fratris Francisci Burcardi ist David Voit, vgl. n. 6850. | **6765**. Lies Eccilius, s. Gillet, Crato I, 107. | **6767**^{b}. Anselm Ephorinus an M., 1. Juni, Arch. Ref.Gesch. VI, 354 (Bauch, Schlesien und die Univers. Krakau in Z. d. Ver. f. Gesch. Schlesiens [1907], S. 162). | **6768**. Gregor Peucer, Bruder von Kaspar, aufgenommen in die Meißner Fürstenschule 1559, August (Kreyßig, Afraneralbum, S. 27), wurde Stadtschreiber in Böhm. Leipa. | **6771**. Brief des Königs Maximilian erwähnt. Gehört hierher Bds. 503? (Gerichtet an Georg Cracow = n. 6771^{b}?). |

6772. Zu Ering vgl. n. 6757. | **6773**[b]. Paul Prätorius an M., 22. Juni, cod. Landsh. II, 51. | **6776**[b]. Johannes Baptiſt Heintzel an M., 28. Juni, cod. Landsh. II, 44. | **6777.** Über Konrad Neſenus vgl. Otto, Lex. der Oberlauſ. Schriftſteller II, 689. Ebenda S. 249 erzählt, daß M. mit Peucer vom 25. Juni bis 3. Juli in Bautzen weilte. | **6778**[b]. Hieronymus Wolf an M., 7. Juli, cod. Landsh. II, 455. | **6778**[c]. Georg Buchholzer an M., 9. Juli, Kawerau, Agricola, Beil. n. 9. | **6782—84.** 19. Juli, N. Müller, M.s letzte Lebenstage, S. 94. | **6787.** Erasmus Benedikt war 17. März 1559 geſtorben, ſ. Gillet, Crato I, 475. | **6789.** Der Brief iſt die Antwort auf die Anfrage, die Kurfürſt Auguſt von Sachſen am 23. Juni 1559 an M. und Camerarius gerichtet hatte (H.St.A. zu Dresden, loc. 10408, der Fürſtenſchule zu Pforta Einkommen, Bl. 131). Über Joachim Specht (Picus) aus Glogau (imm. 30. Okt. 1550 [Alb., S. 261], mag. 31. Juli 1554 [Köſtlin, bacc. IV, 15], 1553—59 Lehrer in Pforta, dann Nachfolger von Erasmus Benedikt als Rektor der Lateinſchule zu Freyſtadt, Schleſien, 1564 Pfarrer zu Bruſtau bei Glogau, geſt. 1579) ſ. Ord.b. II, n. 407; Mich. Neander, orbis terrae partium explicatio, Lips. 1589, p. 35[b]; Gottfr. Förſter, Anal. Freystadiensia (1751), S. 343; Ehrhardt, Presbyterologie des evang. Schleſ. III, 1 (1783), S. 67 f.; Klopſch, de vita Joa. Spechtii, Progr. d. ev. Gymn. zu Glogau 1834; Ziegler, Gegenreform. in Schleſien, S. 16 ff.; Flemming, S. 69. — Zu Balthaſar Sartorius aus Oſchatz (imm. in Leipzig W 1555, mag. W 1556) vgl. n. 5460; Flemming, S. 69; Hübſch, Collectanea, Handſchr. in der Pförtner Bibl.; A.D.B.; die Anſtellungsverfügung für ihn H.St.A. Dresden, Kopial 279, Bl. 139. | **6792,** 1. Auguſt. Adreſſat Adam Cureus, nicht Buchholzer. Vgl. weiter Gillet, Crato I, 202. | **6796.** Hieronymus Wittich, Pfarrer in Brieg (n. 1121[b]) war am 9. Dezbr. 1553 geſtorben (Gillet, Crato I, 168). | **6797.** Zu Chriſtoph Arndt vgl. Flemming, S. 41. | **6801**[c]. Hierher gehört n. 1835. | **6802**[b]. Sigismund Gelous an M., 16. Auguſt, cod. Landsh. II, 192. | **6804**[b]. Sigismund Gelous an M., 22. Auguſt, cod. Landsh. II, 183. 190. | **6810.** Über Julius von Kommerſtadt ſ. Kreyßig, Afraneralbum, S. 18. | **6811**[b]. M. an Landgraf Philipp von Heſſen, 1. September, Retters heſſiſche Nachrichten III, 49. | **6812**[b]. Hierher gehört n. 6589. | **6815.** 4. Sept. | **6816.** Zu Chriſtoph Schellenberg vgl. n. 6233. | **6817.** Zu Joh. Dolſcius, ſeit 1538 Pfarrer in Reichenbach, geſt. 1573, vgl. Cohrs in Mitt. d. Geſ. f. deutſche Erz.geſch. VII, 363 ff.; BSK. XV, 10 und XI, 185; Kreyßig [2], S. 526. Zu Paul Dolſcius (imm. in Wittenberg 15. Mai 1545, mag. 11. Aug. 1551) ſ. Cohrs a. a. O. u. Dreyhaupt, Saalkreis

II, 607. | **6824** fällt in das Jahr 1554 nach Gillet, Crato I, 168 = n. 5668d. | **6824b** Joachim Cureus an M., 24. September, cod. Landsh. II, 180. | **6824c**. Peter Medmann an M., 24. September, cod. Landsh. II, 432. | **6825**. Demetrius Thrax s. n. 6763. | **6842**. Uthausen = Authausen (n. 6716) b. Eilenburg. | **6852b**. Landgraf Philipp an M., 24. Oktober, Z. f. hess. Gesch. 28, 86. | **6861c**. Abdias Prätorius an M., 4. November, cod. Landsh. I, 255. | **6862**. Der Index zur Wittenberger Matrikel verweist auf Andr. Sennert, Athenae etc. 2. ed. Witteb. (1678), S. 4 f. und 175; Joh. Fr. Weidler, de lat. et long. Wittebergae et de Calegia Ptolomaei (1755), S. 9 ff. Vgl. n. 6244. | **6863**. Wegen Wolfgang Rupert und Laurentius Heuniſch s. zu n. 3161. | **6870c**. Laurentius Moller an M., 20. November, cod. Landsh. II, 448. | Hinter **6875b**. Florian Grispeck an M., 27. November, cod. Landsh. I, 153. | **6884**. Nach J. G. Worbs, Gesch. d. Kirchen in Sagan (1809) S. 10 Andreas von Berg 1556—1567 Pfarrer in Sagan; M. Melchior Severus Rektor ebenda (S. 19). | **6890**. Zeugnis für Erasmus Kroſſenski, vgl. Ord.b. I, n. 1943 u. II, S. VIII, ord. am 10. Dezember. — Über Sturio vgl. n. 4510; über Peter Etzel Erdmann, Wittenberger Diakonen S. 15 u. 75. | **6898b**. Rat zu Luckau an M., Progr. Luckau 1880, S. 49. | **6898c**. Bording an M., von Seelen, philocalia 1728 (Fortges. Samml. 1730, 600). | **6898d**. Widerlegung der bayrischen Artikel, M.s opp. I, 360 (Schmidt, M. 657).

1560. **6904d**. Jakob Fabricius an M., 3. Januar, cod. Landsh. II, 450. | **6907**, Sp. 1028 an Camerarius, irrig als n. 6910 bezeichnet. | **6914c**. Georg Cracow an M., 30. Januar, cod. Landsh. II, 61. | **6914d**. Eustachius von Schlieben an M., Januar oder Anfang Februar, vgl. n. 6922 Vorbemerkung, cod. Mehnert II, 271. | **6924b**. König Friedrich von Dänemark an M., 8. Februar, cod. Landsh. I, 43. | **6928**. Zur Note vgl. Enders X, 145. | **6933**. Andreas Boëtius, Rektor in Eisenach, war am 23. Oktober 1559 gestorben (Schmidt, Progr. Eisenach Realgymn. 1885). | **6934**. Rektor in Jena war Kaspar Arnurus, der aber in Jena blieb und erst 1568 als Konrektor in Halle erscheint (Richter, Progr. Jena Gymn. 1887; Dreyhaupt, Saalkreis II, 577). | **6936** ist der Bds. n. 506 (S. 491) vermißte Brief. Zu Schosser vgl. n. 5745. | **6939**. 8. März, also n. 6947c. | **6946**. Über Castulus Stumpf Augustanus, imm. in Wittenberg Dezember 1542 [Album S. 201], um 1551 in Jena, dann bis 1560 Pfarrer in Buttstedt, 1561 Diakonus zu Borna i. Sachsen, vgl. Schwarz, Z. d. Ver. f. Thür. Gesch. I, S. 59 ff.; Tschackert, Sutel (1897), S. 119; Hamelmann, opp. geneal. 935 (?). | **6947c**. Hierher ge-

hört n. 6939. | **6948**[b]. Oleszniçki an M., 11. März (ſ. Vogt), jetzt gedr. Arch. Ref.geſch. VI, 356. | **6949** (irrig 6707 gedruckt). | **6953**. Über Bonifacius Kemp (imm. in Erfurt S. 1511, in Leipzig S. 1512, ebenda bacc. S. 1514, in Wittenberg imm. S. 1530) ſ. Kroſchel, Arnſtadt Gymn. ..ogr. 1885, S. 4; auch Einicke, Ref.geſch. von Schwarzburg I, 399; II, 14, 27, 28. — Der Sohn Adam Kemp nach Kroſchel a. a. O. 1561 mag. und 1562 Pfarrer von Dannheim. | **6954**. Zu Ferinarius vgl. n. 6154. | **6963**[b]. Rat zu Dresden an M., 31. März, Neubert, Dresden und M., S. 51. | **6966**[d]. Zeugnis für Matthias Gunderam, 1. April, BbK VIII, 73. | **6967**[c]. Georg Cracow an M., 5. April, cod. Landsh. II, 60. | **6977**[b]. Eintragung in eine Bibel, ZKG. XVIII, 362.

Band X.

6988, geſchrieben 1553, ſ. Vogt unter n. 5520[b]. | **6989**, geſchrieben 1545, ſ. n. 3176[e]. | **6994**, vielleicht 1540 geſchrieben, ſ. n. 2113[b]. | **6995**, geſchrieben 1544 = n. 3068[b]. Johannes Breuning Jenenſis mag. 11. September 1543 (Köſtlin bacc. III, 15); imm. in Erfurt Mich. 1544 (Akten der Erfurter Univ. II, 362). | **7019**. Über Georg Uthmann oder Othmann (mag. in Wittenberg 9. Februar 1542), 1544 und ſpäter noch einmal Rektor in Görlitz, ſ. Feſtſchr. des evang. Gymn. zu Görlitz 1865 und Otto, Lexikon der Oberlauſitziſchen Schriftſteller II, 752; Bauch, Progr. der Ev. Realſch. II in Breslau (1907), S. 31. | **7020**, geſchrieben 1547, ſ. n. 4019[d]. | **7022**, geſchrieben 1557, ſ. n. 6200[c]. | **7025**. Vitus Richter Vitebergensis, ord. 1. Juni 1541 für Brathe = Pratau (Ord.b. n. 307); Zeugnis für ihn aus dem Winter 1539/40 in der Anm. zu n. 4505; mag. 25. Januar 1543 (Köſtlin, bacc. III, 14); 1549 Pfarrer in Dommitzſch n. 4505; vgl. noch n. 5919. | **7029**. Zu Sebaſtian Rot vgl. n. 5327[b]; Kawerau, Jonas II, 133 lies Rotum ſtatt Fotum. Der kranke Student wohl Ernſt Rhegius (über ihn Krauſe M. 152). | **7033**. Benedikt Schumann ſtarb 10. September 1552, vgl. n. 5512[b]; Emericus Sylvius iſt in Halle 1541—1551, ſ. n. 2597. | **7034**. Spalatini nepotibus. Zu ihnen gehörte auch Michael Chilian, für ein Stipendium empfohlen n. 3329, mag. 25. Februar 1546 (Köſtlin, bacc. III, 19), von 1556 an Rektor in Altenburg, vgl. Löbe, Geſch. d. Kirchen und Schulen im Herz. Sachſ.-Altenburg I, 146. S. noch Enders V, 351 Vorbem.; IX, 191[4]; XIII, 306; Clemen, Georg Helt S. 142 f. | **7035** vielleicht 1545 anzuſetzen, ſ. n. 3272[b] (5682). | **7036**, geſchrieben im J. 1530 nach Schmieder, Erinnerungsblätter S. 98, vgl. n. 954[b]. | **7038** iſt zu ſtreichen, identiſch mit n. 4106. | **7040**, geſchrieben 1542, vgl. n. 2553[b]. | **7041**, ge-

ſchrieben vielleicht im Dezember 1544, da es ſich um Bernhard Zettler (ſ. Enders XIII, 196) zu handeln ſcheint, vgl. Burkhardt, Lutherbr. S. 459, 460; dann = n. 3089c. | **7075** gehört in das Jahr 1539, vgl. n. 1903b. | **7106** zu ſtreichen, identiſch mit n. 2207, Stück V (Köſtlin, Luther II, 686). | **7110**. Vgl. Rietſchel, Luther und die Ordination (1889), S. 11. | **7119**, wiederholt Bds. 129, deutſch n. 1287, ſ. d. Bemerkung von Vogt u. Enders X, 178. | **7125**. Vgl. Z. f. Thür. Geſch. I, 387. | **7132** zu ſtreichen, identiſch mit n. 4041. | **7134** zu ſtreichen, identiſch mit n. 4881.

Im cod. Landshut. finden ſich nach dem Kataloge der Bibliothek noch zahlreiche Briefe an M., die ſich, da die Jahreszahl fehlt, ohne Kenntnis des Inhalts nicht einreihen laſſen. Die Schreiber ſind Joh. Aepinus, Alex. Aleſius, Theod. Artopöus, Mart. Bolerus, Jak. Bordingus (2 Br.), Joh. Brentius, Mart. Bucer, Joh. Cäſarius, Joach. Camerarius (38 Br.), (Carinus), David Chyträus (2 Br.), Jak. Cornitius, Georg Cracow, Gelenius, Simon Grynäus, Nik. Hemming, Tilem. Heshuſius (3 Br.), Fürſt Joachim von Anhalt, Joh. Langer, Jak. Micyllus, Joh. Moibanus, Andr. Musculus, Mich. Neander, Ant. Niger (2 Br.), Kaſp. Peucer, Joh. Placotomus, Corn. Sittardus, Joh. Stigel (4 Br.), Sturmius, Juſt. Velſius, Unbekannt (3 Br.).

Nachträge und Berichtigungen.

Seit Abſchluß meiner Arbeit, die im Juli vorigen Jahres eingereicht wurde, ſind mir noch einige Notizen aufgeſtoßen, die ſich nach Beginn des Drucks nur teilweiſe einfügen ließen. Ich ſtelle ſie hier am Schluß nebſt einigen Berichtigungen zuſammen. — Wo die Sigle OB ſtehen geblieben, wie S. 565 oder 571, lies: Ord.b.

Band I. 86. Zu Thomae Rhadini Todischi Placentini in Lutherum oratio vgl. Kalkoff in ZKG. 25, 503 und 32, 44. | **119**. Jakob Seidler, ſpäter in und bei Nürnberg Geiſtlicher, geſt. 1557 als Pfarrer in Kraftsdorf, ſ. Seidemann, Erläuterungen zur Ref.Geſch. (1844), S. 12f., Fel. Geß, Br. Herzog Georgs I, 219; Looſe, Beitr. z. Geſch. von Döbeln (1879); Kawerau, Agrikola S. 33. | **313**. In der Klammer lies 295c ſtatt a. | **573**. Bei dem Verweis auf Conrad Claudius lies 3199c. | **647** im September geſchrieben nach Weim. Luth. Ausg. 30, 3, 198 unter Verweis auf n. 632.

Band II. 861. Das S. 313 erwähnte Gutachten C, 24. Aug. 1530, abgedr. durch Schornbaum in ZKG. 26, 144. | **977**. Das ausgelaſſene griechiſche Wort *πραύτητα* bei Hartmann u. Jäger,

Brenz I, 371. | **983** Ende Mai nach Enders IX, 9 u. 21, kurz vor Mitte April nach O. Clemen in Weim. Luth. Ausg. 30, 3, 263 f. | **984**. Vgl. ebenda. | **1014**^{b}, s. unten n. 2425. | **1067**. Vgl. Enders IX, 212.

Band III. **1457**^{d}. Wolfgang Severus an M., Innsbruck 24. Aug. 1536 (s. Seckendorf, hist. Luth. T. II, 231) Weim. Arch. O 400. | **1537** u. **1538** sind umzustellen s. hernach, S. 641, Anm. 1 (Clemen). | **1608**^{b}. Hierher n. 1641^{b} zu stellen. | **1711**^{b}. Hierher gehört n. 2743. | **1769**. Werner Steinhausen, um 1540 auch Lehrer in Magdeburg, N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. 1884, 66. | **1774**^{b}. Albrecht von Preußen an M., 15. Febr. 1539, Tschackert n. 1173. | **1812**^{c}. M. an den Rat zu Bartfeld, 23. Mai 1539, Ungar. Revue 1887, 717. | **1826** B, S. 738. Nach 4. Juli, vgl. Enders XII, 192. | **1837**^{b} (IV, 1055) wohl 1541 anzusetzen, s. Enders XIV, 87 f. u. vgl. BbK. VI, 118 (= n. 2361^{b}). | **1940**^{e}. Albrecht von Preußen an M., 21. März 1540, Tschackert n. 1241; Enders XIII, 18 f. | **1942** = **3798**^{b} (nicht 3978^{b}).

Band IV. **2333** kein Brief an Luther, s. Enders XIV, 37. | **2357**^{b}. Kurfürst Johann Friedrich an M., 6. August 1541, Enders XIV, 47. | **2361**^{b}. Hierher gehört n. 1837^{b}. | **2370**^{b}. M. an Bucer, August 1541, Mskr., Schmidt, M. 409, Anm. 3. | **2379**^{b}. Kurfürst Johann Friedrich an Luther, Bugenhagen u. M., 28. September 1541, Enders XIV, 79. | **2397** u. **240** , vgl. Enders XIV, 98 ff. | **2413**^{b}. Hierher gehört n. 2426^{b}, geschrieben 13. Dezember. | **2425**. Bedenken wegen der Wiedertäufer Ende Oktober 1531 (= n. 1014^{b}), s. Enders XIV, 129. | **2448**. Vgl. jetzt Enders XIV, 178. | Etwa **2510**^{b}. Instruktion für Franz Burkhard an Luther, Bugenhagen u. M., Juni 1542, Enders XIV, 168 u. 279. | **2510**^{c} und ^{d}. Hierher gehören wohl n. 2802 u. 2803. | **2532** wohl in das Jahr 1543 zu setzen, vgl. Enders XIV, 115^{2}. Auch erschien die Epiphaniusausgabe erst 1543 nach O. Clemen in NASG. 33, 54 (= n. 2734^{b}). | **2536** jetzt bei Enders XIV, 307. | **2536**^{b}. Luther, Cruciger u. M., Urteil in einer Ehesache, nach 20. August 1542, Enders XIV, 317. | **2561**^{b}. Hierher gehört n. 2763 (s. Vogt). | **2566**^{b} (b. Vogt), lies 2783 st. 2763. | **2567**^{b}. Hierher gehört n. 3063. | **2569**^{b}. Hierher gehört n. 3065. | **2607**^{b}. Luther, M. u. Bugenhagen an Kurfürst Johann Friedrich, Ende 1542, Burkhardt 420.

Band V. **2616**. Zur Praefatio in Alcoranum vgl. Enders XIV, 259. | **2644**. Cantagieser starb 1576, nicht 1571, s. Haußleiter, M. Kompendium 21. | **2705**. Zu Nikolaus Bruchhofen Buscoducensis vgl. O. Clemen in ZKG. XXXI, 321 u. Progr. Wesel

(Gymn.) 1853, 39ff. u. 1859, 18. 33 u. n. 3227[b]. | **2734**[b]. Hierher gehört wohl n. 2532. | **2802** u. **2803** wohl Juni 1542 anzusetzen, s. Enders XIV, 279 (= n. 2510[c] u. [d]). | **2920**. Zu Lubertus Florinus vgl. noch Hamelmann, opp. gen. hist. 246, 1056, 1079 u. Wesel, Progr. d. Gymn. 1859, 32ff. | **2993**[c]. Rat zu Mühlhausen an M., 22. Juli 1544, s. Jordan im Progr. d. Gymn. Mühlhausen 1899, 3. | **3063** fällt in d. Jahr 1542 (= n. 2567[b]) u. ebenso n. **3065** (= n. 2569[b]) nach O. Clemen in NASG. 33, 53. | **3191**[b]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 23. Mai 1545, Tschackert n. 1773, s. n. 3181, S. 750, Anm. | **3248**[b] = n. 3015 (Vogt). | **3260**[c]. Herzog Albrecht von Preußen an M., 6. September 1545, Tschackert n. 1801.

Band VI. **3356**[b]. Bedenken von Luther, Bugenhagen, Cruciger, Georg Major, M., zweite Hälfte Januar 1546, Burkhardt 487. | **3365**[b]. Luther an M., 1. Februar 1546, deWette V, 782. | **3372**[b]. Luther an M., 6. Februar 1546, deWette V, 784. | **3383**[c]. Luther an M., 14. Februar 1546, deWette V, 790. | **3394**[b]. Kurfürst Johann Friedrich an M., 21. Februar 1546, Förstemann, Denkmale Dr. Martin Luther errichtet (1846), S. 78. | **3416**[b]. M. an N. N., die aequinoctii verni 1546, J. Reuchlin, Denkmaal der Altenburgischen Jubelfreude (1755), p. 72, ident. m. 5708, wo der Br. irrig in d. Jahr 1554 gesetzt ist. Adressat Michael Meienburg. | **3422**. Lies 6213[d] statt 6213[c]. | **4148**[c]. Hierher gehört wohl n. 5327.

Band VII. Vor **4848**[b]. Zeugnis für Johann Heins von Ripen, 8. Februar 1551, O. Clemen in ZKG. XXXII, 295. | Vor **5135**[b]. M. an Heinrich Bruchhofen aus Herzogenbusch, 18. Juni 1552, O. Clemen in ZKG. XXXII, 296. Zu Henricus Buscoducensis (imm. S. 1541, Alb. 189), mag. 4. September 1544 Henricus Procopius Buscoducensis (Köstlin, bacc. III, 16) vgl. noch Vogt, Bugenhagenbr. S. 535 und Weim. Lutherausg., Bd. 10, 3, S. XI.

Band VIII. **5841**. Nach Mitte November anzusetzen, vgl. Kawerau, ADB. 52, 287 (= n. 5874[b]). | **5856**[b] (b. Vogt). Philipp Lindemann wurde Lehrer in Ansbach, vgl. die carmina funebria auf ihn (er verunglückte 8. Januar 1563), Scripta publ. ac. Viteb. V, Bogen q4ff.

Band IX. **6602** die Matthaei, also 21. September. | **6802**. Zu Peter Sicke vgl. n. 6189, 6939 und Freytag, Preußen in Wittenberg, S. 105. | **6898**[d] gehört in den August oder Anf. September (= n. 6807[b]), s. Haußleiter, M.-kompendium S. 22.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Melanchthons „Scriptum Smalcaldianum ad Reges“ (1537).

Von

Otto Clemen (Zwickau i. S.).

Am 9. Februar 1537 versammelten sich die protestantischen Stände in Schmalkalden, um zu beraten, wie sie sich zu dem vom Papste auf den 23. Mai nach Mantua einberufenen Konzil stellen sollten. Am 15. Februar lud sie der kaiserliche Vizekanzler Held im Namen seines Herrn ein, das von ihnen ja immer gewünschte Konzil nun auch zahlreich zu besuchen oder zu beschicken. Am 24. jedoch erhielt er eine schroff ablehnende Antwort. Dieselbe Antwort wurde am 2. März dem päpstlichen Nuntius van der Vorst zuteil [1]). Die Held erteilte Antwort ist uns auch in lateinischer von Melanchthon herrührender Fassung erhalten [2]). Sie wurde einem Schreiben Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen und Landgraf Philipps von Hessen an König Franz I. von Frankreich vom 5. März beigelegt [3]). Von vornherein aber hatte Melanchthon

1) Vgl. zuletzt L. v. Pastor, Geschichte der Päpste V, Freiburg i. B. 1909, S. 66.

2) = C. R. III, Nr. 1540[b]. St. Ehses, Concilii Tridentini actorum pars prima. Friburgi Brisgoviae 1904, p. 73 sqq. nr. 50.

3) C. R. III, 311: „et copiosius in hoc scripto, quod his literis addimus, ostensum est“.

die Schrift für die Öffentlichkeit bestimmt. Nach seiner Rückkehr nach Wittenberg wollte er sie in Druck geben. Er rechnete dabei auf die Mitwirkung des Justus Jonas, zu dessen Sprachtalent er wie Luther großes Zutrauen hatte; Jonas sollte der Schrift die rechte Form, Glätte und Schmuck und rhetorische Überzeugungskraft verleihen [1]). Am 14. März kehrte Melanchthon heim. Die Unterstützung durch Jonas scheint ausgeblieben zu sein. Am 6. April ist Melanchthon selbst damit beschäftigt, sein „scriptum Smalcaldianum ad Reges“ auszuschmücken und zu erweitern [2]). Einige Tage später gingen die Druckexemplare aus: „Nunc eduntur hic exempla Scripti ad Reges aliquanto auctiora“ (an Veit Dietrich, 12. April; „aliquanto auctiora“ — im Vergleich

1) Melanchthon an Jonas, 3. März: „Me hic detinent quaedam scriptiones. Fuit delineandum exemplum epistolae ad Reges de recusatione concilii, sed in hac erit opus tua opera; cum rediero, ornabis eam, et pinges tuis coloribus“ (C. R. III, 298). Und am nächsten Tage ausführlicher: „Me hic tenuerunt scriptiones quaedam. Praeter alia argumenta exemplum etiam epistolae ad Reges delineavi de recusatione concilii, quod, cum Witenbergae edemus, a te expoliendum et illuminandum erit. Materia illa sonum tuum requirit, ut exaudiri ubique gentium possit. Magnitudo huius causae non iam argutas tantum disputationes flagitat, sed illam δεινότητα καὶ μεγαλοφωνίαν vere oratoriam. Ad hanc partem harum actionum existimo divinitus tuum ingenium destinatum esse eoque te ad societatem horum certaminum vocatum esse“ (308). [Der Brief, dem die erstere Stelle entnommen ist, gehört vor Nr. 1537. Beide Briefe sind am 3. März 1537 geschrieben, aber Nr. 1538 früh oder vormittags, Nr. 1537 abends oder nachmittags. Daß Nr. 1538 der zweite in der Reihe der drei Briefe ist, die Melanchthon seinem Briefe an Jonas vom 4. März zufolge (C. R. III, 308) an diesen geschrieben hat, beweisen die Anfangsworte: „Historiam conventus magna ex parte perscripsi in proximis literis“ (C. R. III, 297, vgl. auch an Jakob Milich col. 296 oben), wonach Nr. 1538 auf Nr. 1528 (vom 23. Februar) folgte.] — Zu Melanchthons und Luthers Zutrauen zu Jonas' Sprachtalent vgl. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas II, Halle 1885, S. XXII. Nach den dort zitierten Briefstellen möchte man annehmen, daß Melanchthon Jonas wohl nur mit der deutschen Übersetzung seines „scriptum“ betrauen wollte. Vielleicht sollte dieser aber auch die Endredaktion des lateinischen Textes besorgen.

2) An Veit Dietrich, C. R. III, 335: „Ego nunc sum occupatus adornanda editione Scripti Smalcaldiani ad Reges.“

mit der in Schmalkalden am 3. März niedergeschriebenen „delineatio“) [1]).

Gegen dieses „scriptum“ hat Cochläus eine Streitschrift erlassen, die bisher so gut wie gar nicht beachtet worden ist [2]). Sie trägt die Form eines Briefes an Herzog Wilhelm von Baiern, datiert: Meißen, 6. Mai 1537.

✠ QVATV || OR EXCVSATIONVM LVTHE || ranorum Confutatio una, || Pro Concilio Genera- || li ad MANTVAM || indicto || LIPSIAE, || Nicolaus wolrab. || M. D. XXXVII. || 72 ff. 8°. 1ᵇ u. 72ᵇ weiß. 72ᵃ: Ex || Misna. Pridie Nonas || Maij. Anno || Domini || M. D. XXXVII. ||

Cochläus beginnt: „Eure Hoheit weiß, wie oft und sorglos Luther und seine Anhänger an ein künftiges allgemeines Konzil appelliert und ein solches herbeigewünscht haben. Sie hofften, der Papst würde sich nie dazu bewegen lassen, ein Konzil zu berufen. Jetzt aber, wo es ernstlich und gesetzlich angekündigt ist und sie durch apostolische Nuntien dazu eingeladen sind, machen sie Ausflüchte. Auf alle Weise sucht insbesondere Luther die Autorität eines Konzils beim Volke zu untergraben“ — und nun führt Cochläus einige vor kurzem erschienene Schriften an (wir kommen unten darauf noch einmal zurück). Dann aber fährt er fort: Zu diesen Schriften Luthers kommt „calumniosa excusatio dicam an potius accusatio Smalcaldiana . . . Tanta vero cupiditate atque acceleratione spargitur in Vulgus, ut mox uno inpetu in multis milibus excusa sit tum Latine tum Teuthonice. Quippe uno eodemque die venerunt ad me quaterna eiusdem scripti exemplaria, Duo latina, Duoque Teuthonica, eaque sic variata, ut nullum cum alio per omnia concordet“ [3]). Wir erkennen aus dieser Stelle, eine wie bedeutende Rolle Melanchthons Rechtfertigung der Ablehnung des Konzils durch die Schmalkaldener in jener heiß erregten Zeit gespielt hat. Eine wie rapide und

1) Ebd. 338. — Hinzugekommen sind z. B. die „exempla sanctorum patrum, qui synodos defugerunt“ (C. R. II, 322 sq.).

2) Spahn, Joh. Cochläus, Berlin 1898, S. 360, Nr. 121 erwähnt sie. Exemplare in München H. und Zwickau.

3) Fol. A iijᵇ und A iiijᵃ.

weite Verbreitung hat die Schrift gefunden! Bereits am 6. Mai lagen Cochläus in Meißen zwei verschiedene lateinische Ausgaben und zwei verschiedene deutsche Übersetzungen vor! Cochläus nennt auch die Titel der vier Exemplare, die ihm damals zur Hand waren. Wir verzeichnen jedoch die lateinischen und deutschen Ausgaben lieber gleich in der richtigen Reihenfolge und Rangordnung.

An erster Stelle steht auch bei Cochläus der bei Georg Rhaw in Wittenberg erschienene Originaldruck:

CAVSAE QVARE || SYNODUM INDICTAM || a Romano Pontifice Paulo. III. || recusarint, Principes, Status & Ci- || uitates Imperij, profitentes pu- || ram & Catholicam Euan- || gelij Doctrinam. || VITEBERGAE. || M. D. XXXVII. || Titelbordüre: Joh. Luther, Die Titeleinfassungen der Reformationszeit, 2. Lieferung, Tafel 52. 10ff. 1^b, 10 u. 9^b weiß. 9^a: Vitebergae ex officina || Georgij Rhau. || Anno M. D. XXXVII. ||

Berlin Ca 90, Zwickau 6. 3. 12_8 u. 16. 8. 9^4. Weigel-Kuczyński Nr. 437. Bibliothek J. K. F. Knaake II Nr. 562.

Außerdem ist mir die folgende lateinische Ausgabe bekannt geworden:

CAVSAE QVARE || SYNODVM INDICTAM A ROMANO || Pontifice Paulo III recusarint Principes, Status, & || Ciuitates Imperii, profitentes puram & Ca- || tholicam Euangelii Doctrinam. || M. D. XXXVII. || 10ff. 1^b, 10 u. 9^b weiß.

Berlin Ca 91.

Als dritte lateinische Ausgabe würde nun die einzureihen sein, deren Titel Cochläus folgendermaßen angibt: „Ratio, Cur Synodus illa, quam Paulus Ro. Pont. eius nominis III. Mantuę celebrandam parum candide indicit et se habiturum esse significat, neque aequa videri possit neque utilis Ecclesiae, Vnde ab ijs, qui sacrosanctum Euangelium ineffabili Dei misericordia revelatum acceperunt atque Ecclesiae Christi consultum esse volunt, optimo iure ut suspecta recusari debeat, Regibus et Monarchis, prȩsertim exterarum nationum, adeoque omnibus bonis viris exposita.“

Leider habe ich dieſe Ausgabe nicht auftreiben können, wohl aber eine deutſche Parallelausgabe, die Cochläus als Nr. 3 aufführt [1]). Beſchreibung folgt unten S. 646 f.

Die Reihe der deutſchen Überſetzungen eröffnet die von Rhaw in Wittenberg gedruckte der aus derſelben Preſſe hervorgegangenen lateiniſchen Originalausgabe (Nr. 4 bei Cochläus). Zwei Auflagen ſind zu unterſcheiden:

Vrſachen ſo die Chůr || vnd Fürſten: auch || Stende vnd Stedte, der bekent || nis, warhafftiger, Göttlicher, || vnd Euangeliſcher Lahr, allen || Königen, Hoheiten, vnd Potentaten, der Chri- || ſtenheit, durch jr ſchreiben, zu erkennen gege- || ben, Darůmb ſie Bapſt Pauli, des namens || des dritten, ausgeſchrieben Concilium, Das | er auff den drey vnd zwentzigſten tag Maij, || ſchirſtkůnfftig, gegen Mantua angeſatzt, bil- || lich vorbechtig, auch zu gemeiner || Chriſtlichen einigkeit, nicht || dienſtlich achten vnd || halten. || Wittemberg, Anno || M. D. XXXVII. || 18 ff. 1^b, 18 u. 17^b w. 17^a: Gedruckt zu Wittemberg || durch Georgen || Rhaw. ||

Berlin Ca 94 u. 94^a, Zwickau 20. 8. 8_{10}. Weigel-Kucz. Nr. 2671. Einige Exemplare (z. B. Berlin Ca 95) haben im Titel Z. 16 nur: M. D. XXVII. ||

Als der Druck der beiden erſten Bogen (A, B) beendet war, wurde eine Erhöhung der Auflage beſchloſſen. Bogen C ff. wurden ſogleich in der höheren Auflage abgezogen, Bogen A und B für den überſchießenden Teil neu geſetzt. Der Titel lautet jetzt: Z. 9: „ausgeſchrieben," und Z. 16 und 17: „Witeberg, Anno || M. D. XXXVII." || Sonſtige Varianten in den beiden Zwitterdrucken (a^1 und a^2):

	a^1	a^2
A ij^a:	Größeres Initial E, Sign.: L ij [2])	Kleineres Initial E, Sign.: A ij
Z. 3:	Bullen	bullen
Z. 6:	gehal- ||	gehal ||

1) Vielleicht iſt die „Ratio" nur Rücküberſetzung ins Lateiniſche.

2) Dieſer Druckfehler iſt in dem andern Berliner Ex. von a^1 (Ca 94^a) korrigiert.

Z. 7: frůling, ‖	frúeling, ‖
Z. 10: Bullen,	bullen,

usw.

A iij^a Z. 4: wird. ‖	wúrd. ‖
Z. 20: Wenn nu dieſes	Wenn dieſes
A 4^a Z. 21: deri Göttlichen	der Göttlichen
B^a Z. 6: Fürſten etc.	Fürſten ꝛc
Z. 27: verleihet	verleihen
B ij^b l. Z. v. u.: mit andern ‖	mit andern Churfur= ‖
B iij^a Z. 1: ‖ Churfurſten,	‖ ſten, Fürſten
Fürſten	

Exemplare, in denen die beiden erſten Bogen im Neudruck erſcheinen, ſind z. B. Berlin Ca 96, Zwickau 14. 5. 15$_6$ und 16. 8. 10$_3$.

Die zweite Auflage Rhaws (b) beruht auf a^2, weiſt aber durchweg andern Satz auf und auch einige Varianten, die mehr als orthographiſcher Natur ſind und ſich als durch Flüchtigkeit des Setzers entſtandene Textverunſtaltungen darſtellen:

a^2	b
C iij^b Z. 21: Auch iſt	C 4^a Z. 8: Alſo iſt
D^b Z. 25: Conſtantius	D ij^a Z. 10: Conſtantinus
E 3^a Z. 12/13: fri= ‖ den	E iij^b Z. 9: freidigen

Beſchreibung dieſer zweiten Auflage Rhaws:

Vrſachen ſo die Chür ‖ vnd Fürſten: auch ‖ Stende vnd Stedte, der be= ‖ kentnis, warhafftiger, Göttli= ‖ cher vñ Euangeliſcher lahr, allen Königen, Ho= ‖ heiten vnd Potentaten, der Chriſtenheit, durch ‖ jr ſchreiben, zu erkennen gegeben, Darümb ſie ‖ Bapſt Pauli, des namens des dritten, ausge= ‖ ſchrieben Concilium, Das er auff den drey ‖ vnd zwentzigſten tag Maij, ſchirſtkünff ‖ tig, gegen Mantua angeſatzt, bil= ‖ lich verdechtig, auch zu ge= ‖ meiner Chriſtlichen ei= ‖ nigkeit, nicht dienſt ‖ lich achten vnd ‖ halten. ‖ Wittemberg, Anno ‖ M. D. XXXVII. ‖ 18 ff. 1^b u. 18 w. 17^b: Gedruckt zu Wittemberg ‖ durch Georgen Rhaw. ‖ M. D. XXXVII. ‖

Berlin Ca 93 und 93^a.

Von dieſer Wittenberger Überſetzung (und zwar von a) iſt nun ein Nachdruck (in Augsburg?) erſchienen:

Vrſachen, ſo die Chür || vnd Fürſten, auch Sten || de vnd Stedte, der bekentnis warhaffti= || ger, Göttlicher, vnd Euangeliſcher lehr, allen Köni || gen, Hoheiten, vnd Potentaten der Chriſten= heyt, || durch ir ſchreiben zu erkennen gegeben, Darumb ſie || Bapſt Pauli, des namens des dritten, ausgeſchriben || Conciliū, das er auff den xxiij. tag Maij, ſchirſt || künfftig, gegē Mantua angeſatzt, billich ver || dechtig, auch zu gemeiner Chriſtlicher || einigkeyt nicht dienſtlich achten || vnd halten. || Datū Smalkalden. 5. Martij. || Anno 1537. || 12 ff. 1^{b} u. 12^{b} w.

Berlin Ca 97. Heyl, Lutherbibliothek des Paulus-Muſeums der Stadt Worms, 1883, Nr. 479. Weigel-Kucz. Nr. 2672.

Eine andere Überſetzung iſt in Straßburg gedruckt (und dort wohl auch verfaßt) worden:

Vrſachenn, warumb || das Concilium, ſo bapſt Paulus d' || dritt außgeſchriben, vnd vff den XXIII des Meyen || ſchiereſt künfftig anzufahen für hat, allen Chriſten, die || den auffgang des Reichs Jeſu Chriſti, Reformation || vnd beſſerung der Kirchen in der war= heyt begeren, in key || nen weg, als rechtmeſſig oder Chriſtlich zu erkennen, noch || zubeſůchen ſeie. Durch die Churfürſten, Fürſten, vnd || ſtend der Chriſtlichen vereynigung, zů Schmal= || kalden in vergangnem Februario diſes || M. D. XXXVII. jars verſamlet, an || die Chriſtlichen Künig vnnd || Potentaten anderer Na || tionen geſchriben vnd || außgangen. || 12 ff. 1^{b} w. 12^{b} nur: Gedruckt zů Straßburg durch || Wendel Rihel, im jar Chriſti, || M. D. XXXVII. ||

Berlin Ca 100. Bibl. Knaake II Nr. 561.

Dazu gehört der folgende Nachdruck [1]):

Rechtmeſſige vrſache wa= || rumb das Concilium von Paulo || dem Rom̄. Bapſt des namens dem drit= || ten zů Mantua in Welſchen= || landen zehalten, || Vnd am XXIII tag Maij ſchierſt

1) Dieſes Verhältnis folgt z. B. aus folgender Differenz:

Vrſachenn	Rechtmeſſige vrſache
A iij^{a} vorl. und letzte Zeile: vnd derſelbigen diener vnd vorſteher ver=	A ij^{b} Z. 1 u. 2: vnd die ſelbigen
fürung vnd des gemeynen volcks jrrungen geſtrafft haben,	jrrungen geſtrafft haben,

(Der Nachdrucker hat eine Zeile überſprungen.)

komen diß lauffenden Jars anze || fahen, vermeintlich indiciert vnnd verkündt, vntüglich, vnnd der || kirchen keins wegs erſprießlich zůachten ſei, möge derhalb von de- || nen ſo das heylſam̄ EVANGELIVM durch die barmhertzigkeit || Gottes offenbart, angenomen haben, auch der Chriſtlichen || kirchen wolfart vnd gedehen gern ſehen wolten, mit gů- || tem rechten geflohen, vnd als verdechtig recuſiert wer- || den, allen Künigen, Fürſten, vnd Potentaten, in || ſonderheit der frembden Nation (auch al- || len gůthertzigen vnnd || ehrnliebenden) gemeiner Chriſtenheit zů gůttem, || erzelt, vnd zůerwegen geben. || D. M. XXXVII. || 8 ff. 8^{b} w.

Berlin Ca 102. Weigel-Kucz. Nr. 2670.

So ergeben ſich uns von dieſer Melanchthonſchrift nicht weniger als drei lateiniſche Ausgaben, drei bzw. vier Drucke der einen, zwei Drucke der andern Überſetzung. Unzählige haben ſie damals geleſen, Gelehrte und Ungelehrte.

Hören wir, was Cochläus weiter zu unſerer Schrift bemerkt! Wir müſſen dabei beachten, daß Melanchthon ſich nicht als den Verfaſſer nennt, auch nirgends ſeine Autorſchaft andeutet, die Schrift vielmehr den Eindruck macht, daß ſie die offizielle „excusatio“ der Schmalkaldner wegen ihrer Ablehnung des Konzils ſei. Das hat nun Cochläus mächtig geärgert. Aus den Abweichungen in den Titeln und im Innern der Drucke, ſowie aus den Verſtößen gegen den Kanzleiſtil folgert er, daß die Schrift nicht als offizielles Dokument anzuſehen ſei; ſie ſei vielmehr nur eine Privatarbeit von Schurken und Verbrechern, die ſich hinter den Fürſten feige verkröchen: „Ex his igitur et id genus alijs rationibus ... potest cordatus Lector haud absurdae neque iniuria cogitare ac suspicari atque etiam affirmare istam praetensam Excusationem non esse revera Principum statuumque et Civitatum Imperij, qui Smalcaldiae congregati fuere, sed scelestissimorum potius et leuissimorum Nebulonum, Barraborum et Haeresiarcharum, qui umbra et protectione Principum statuumque et Civitatum abutentes cutique et causae suae timentes hanc mendacem tum excusationem Principum,

tum accusationem Papae sub alieno in vulgus nomine disperserunt“ [1]). Es macht dem Spürsinn des Cochläus alle Ehre, daß er schließlich als den Verfasser ganz richtig Melanchthon errät, Melanchthon, dessen Schlauheit und Heuchelei er zehnmal mehr fürchte, „quam aperta Lutheri convicia furiosaque molimina ac manifeste impia dogmata“ [2]). Von dieser Seite hätten ihn auch Campegi, einige polnische Bischöfe [3]) und sehr viele andere Kardinäle, Bischöfe und Höflinge kennen gelernt. Er, der in dieser „excusatio“ den Papst so leidenschaftlich angreife und schmähe, habe „ante paucos annos longe aliter et quidem blandissime“ geschrieben „privatim ad exteros quosdam, quibus insinuabat, quam facile possit reparari concordia, si paucula suis admitterentur“. Und nun zitiert Cochläus eine lange Stelle aus diesem „Capitulum de potestate Pontificia“ [4]). Es kostete keine große Mühe, das Stück zu rekognoszieren. Es ist der zweite Abschnitt aus dem Consilium Gallis scriptum, jenem „sonderbaren Gutachten“ [5]), das Melanchthon am 1. August 1534 mit einem die Bitte um Weiterbeförderung enthaltenden Begleitbrief an Bucer und an den geheimen Rat Franz' I. von Frankreich Wilhelm du Bellay absandte [6]). Dieses Consilium wurde alsbald handschriftlich verbreitet. Die erste Indiskretion beging Bucer, indem er (nicht nur eine Abschrift jenes oben erwähnten Briefes von Melanchthon an ihn [7]), sondern auch) Abschriften aus dem Gutachten am 17. August an Ambrosius Blaurer nach Konstanz sandte [8]). Melanchthon selbst hielt das Consilium zu-

1) Fol. D^a und D^b.

2) Fol. E 8^a. So hat Cochläus auch sonst Melanchthon charakterisiert, vgl. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen, Halle 1902, S. 22 ff.

3) Cochläus denkt an Andreas Cricius u. Joh. Dantiscus (Kawerau S. 10 ff.).

4) Fol. E 8^b—Fij^a.

5) Georg Ellinger, Philipp Melanchthon, Berlin 1902, S. 318 ff.

6) C. R. II, Nr. 1206, 1204, 1205.

7) Das ist gewiß die Straßburger Abschrift von Bucers Hand, nach der der Brief im C. R. abgedruckt ist (II, 775).

8) Bucer an Blaurer, 17. August 1534 (bei Schieß, Briefwechsel der

nächſt geheim und verweigerte auch vertrauten Freunden die Einſicht in das Schriftſtück unter dem Vorwand, daß es noch nicht abgeſchloſſen ſei [1]), dann aber hob er die Sperre auf, gab es „vielen“ zur Abſchrift, legte ſich auch ſelbſt einen kleinen Vorrat von Kopieen zu, zögerte aber, es „herauszugeben“ [2]). Erſt im April 1536 erſchien jener rätſelhafte Druck, aus dem Strobel [3]) ſeinerzeit das Consilium abgedruckt hat, den aber Bretſchneider nicht hat erlangen können und der überhaupt zu den größten Seltenheiten gehört [4]):

CONSILI || um, de moderanda cõtro- || uersia, super articulis re || ligionis praecipuis, || scriptũ ad Gallos || a Phi. Melã. || Cui praefixa est Epistola Re- || gis Galliae ad Philippũ

Brüder Ambroſius u. Thomas Blaurer 1509—1548 I, Freiburg i. Br. 1908, S. 522): „Hodie venerunt mihi literae a Philippo, quarum mitto exemplum, item copias ex consilio vel responso potius dato Langio, legato illi Francico. ...

1) So verſtehe ich die Stelle in dem Briefe Franz Burkards an Fürſt Joachim von Anhalt, 24. Auguſt 1534 (bei O. Clemen, Georg Helts Briefwechſel, Leipzig 1907, S. 76): „Magiſtri Philippi ſchrifft De concordia Ecclesiastica hath biß her meinem hern fürſt Georgen Thumprobſt ꝛc., auch itzunt e. f. g. nicht khundt zw geſchickt werden, auß vrſachen das noch etwas daran mangeldt, welches biß anher Dominus Philippus auß mancherley geſchefften zuuerfertigen verhindert.“

2) Melanchthon an Konrad Heresbach (angeblich 1536, aber wohl etwa gleichzeitig mit dem gleich zu erwähnenden Brief an Camerarius) (bei Bindſeil, Philippi Melanchthonis epistolae, iudicia, consilia, ... Halis Saxonum 1874, p. 109): „Multis dedi describendum meum consilium, sed edere nondum volui, quod in tanta perversitate iudiciorum vereor, ne magis irritentur nonnulli.“ An Camerarius 5. Oktober 1535 (C. R. II, 952): „Exemplum mei consilii missi in Gallias tibi mittam, nunc enim non habebam nisi unicum, et non edo, ne novae inde disputationes oriantur.“ — Oder hatte Melanchthon damals das Consilium ſchon drucken laſſen und hielt nur die Exemplare noch zurück?

3) Neue Beiträge zur Literatur beſonders des 16. Jahrhunderts V 1 (179, 4), 124 ff.

4) Ex. in Zwickau. Auch der Erl. A. 65, 96 beſchriebene ſeltene Druck der „von den Papiſten verfälſchten“ Artikel mit Luthers Sendſchreiben an die Prediger der Stadt Soeſt (Enders, Luthers Briefwechſel 10, Nr. 2334) iſt in Zwickau vorhanden.

& || eius responsio. || M D XXXVI. || Titelbordüre. 20 ff. 8°. 1b weiß. 20b: Excudebat Johan. Coluber || Pragę Mense Aprili. || M. D. XXXVI. || [1]).

Cochläus hat das Stück aber nicht diesem Drucke, sondern einer Abschrift entnommen. Hat er sich doch sogar Melanchthonautographen zu verschaffen gewußt [2])!

Exkurs I.

Wir müssen unser Versprechen einlösen und noch einmal auf den Anfang der Streitschrift des Cochläus zurückkommen. Er wendet sich da zuerst gegen Luther, der auf verschiedene Weise das Konzil in den Augen des Volkes herabzusetzen und durch Lügen und Schmähungen verhaßt zu machen suche, „ut est videre in XXX propositionibus Wittenbergae disputatis, In quatuor epistolis sub nomine Joannis Hus aeditis, In scelerate conficta epistola Beelzebub et in fabulosa atque Apocrypha legenda de S. Joanne Chrysostomo nuper ab eo ad patres Concilij (licet nondum congregatos) aedita“ [3]). Zu dieser Stelle müssen wir einen kleinen Kommentar geben:

1. Für die Disputation bei der Lizentiatenpromotion des Jakob Schenk und Philipp Moth am 10. Oktober 1536 verfaßte Luther Thesen „de potestate concilii“, die lateinisch und deutsch gedruckt erschienen. Von der Existenz des lateinischen (Plakat-?) Drucks wußten wir bisher nur aus M. Chr. Gotthold Wilischens Kirchenhistorie der Stadt Freyberg, Leipzig 1737, S. 152. Von dem deutschen Drucke: „Von vermögen vnd || gewalt eins gemeinen Concilij. || ...“ sind Exemplare in Dresden und Bamberg [4]). Jetzt sind wir auf die früheste Erwähnung des lateinischen Originaldrucks gestoßen.

---

1) Vgl. auch noch Ztschr. f. d. histor. Theologie 1850, 28.

2) Weimarer Ausg. 30², 260 ff.

3) Fol. A iija.

4) Vgl. Seidemann, Dr. Jacob Schenk, Leipzig 1875, S. 11. 98. 103; Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers, Göttingen 1895, S. 97 ff. 533. Von Cochläus' Gegenschrift (Spahn S. 360, Nr. 120) Exemplare in München H., Jena, Berlin.

2. Ferner lag damals Cochläus auch folgende kleine Veröffentlichung Luthers vor: TRES || EPISTOLAE SANCTISSI | mi Martyris Johannis Hus- || sij e carcere Constanti- || ensi ad Boemos || scriptae. || Cum praefatione || Mart. Lutheri. || Vittembergę. || 1536. || Titelbordüre. 16 ff. 8°. 1^b und 16^b weiß. 16^a: Vittembergae excudebat || Josephus Klug. || 1536. || [1]). Wenn Cochläus diesen Druck mit den Worten zitiert: „In quatuor epistolis sub nomine Joannis Hus aeditis“, so ist zu beachten, daß die kleine Sammlung in der Tat nicht drei, sondern vier Briefe des Hus enthält [2]) und daß Cochläus auch noch in einer anderen Gegenschrift Luther der Fälschung der Briefe bezichtigt [3]).

3. Besonders interessant ist nun, daß Cochläus auch den wohl von Nickel Schirlentz in Wittenberg gedruckten Beelzebub-Pasquill Luther zuweist. Auch ein Eintrag aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts auf dem der Greifswalder Universitätsbibliothek gehörigen Exemplar der Originalausgabe, sowie später (1813) H. W. Rotermund bezeichnen Luther als den Autor [4]). Möglich ist freilich, daß diese letzten beiden Zeugnisse in eines oder gar mit Cochläus zusammenfließen.

4. Endlich ergibt sich uns ein terminus ad quem für das Erscheinen von Luthers „Lügende vom heiligen Chrysostomus“ [5]).

---

1) Exemplare in Berlin, Wittenberg, Wolfenbüttel.

2) Man könnte freilich auch annehmen, daß Cochläus eine der deutschen Übersetzungen der Sammlung, die im Titel von vier Briefen reden, im Auge habe. Die am Ende den Vermerk: Getruckt anno 1536. || 29. Nouembris. || aufweisende (Ex. in Dresden) hat C. v. Kügelgen („Die Gefangenschaftsbriefe des Johann Hus“, Leipzig 1902) neu gedruckt. Kawerau, Joh. Agricola Berlin 1881, S. 119 identifiziert sie mit der von Agricola besorgten Übersetzung (Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Leipzig 1903, S. 391, Nr. 726). Diese liegt aber wohl vielmehr in folgender laut Impressum bei Joseph Klug in Wittenberg 1537 gedruckter Ausgabe vor: „Etliche || Brieue Johan- || nis Huss des heiligen || Merterers, aus dem ge- || fengnis zu Costenitz, || An die Behemen || geschrieben. || . . .“ (Ex. in Dresden, Wittenberg u. Zwickau).

3) Spahn S. 262. 360, Nr. 124.

4) C. Wendel, Arch. für Reformationsgeschichte 2, 201 ff.

5) Cochläus' Gegenschrift (Spahn S. 360, Nr. 123) in München H. und Zwickau.

Exkurs II.

Im Jahre 1538 erschien mit einer pseudonymen Vorrede vom 8. Januar 1538 eine höchst ordinäre Satire auf Luthers und seiner Wittenberger Freunde Ehe: „Ein heimlich gsprech || Vonn der Tragedia Johannis || Hussen, ... Durch Jo. Vogelgesang. || ...“ [1]). Aus Briefen des Cochläus vom April 1539 hat Nik. Paulus jenen als den Verfasser des heimlichen Gesprächs nachgewiesen [2]). Dasselbe ergibt sich nun aber auch schon aus unserer „Excusatio“ vom 6. Mai 1537. Nachdem Cochläus nämlich hier Melanchthons „Scriptum Smalcaldianum ad Reges“ abgetan hat, nimmt er Melanchthon noch einmal zusammen mit Bugenhagen, Jonas und Spalatin vor, indem er diese besonders wegen ihrer Eheschließungen angreift. Melanchthon kommt jetzt noch am besten weg: er habe ja wenigstens als Laie nicht das Zölibat verletzt und „prae omnibus Lutheranae sectae propugnatoribus aliis“ eine verhältnismäßig anständige Ehe geschlossen [3]). Schlechter ergeht es dem „Jodocus Koch, ... falso et usurpative dictus Justus Jonas, desertor Decretorum et professionis suae proditor sceleratus, qui infami ac nefario coniugio suo tot noxios superaddidit libellos, impios atque famosos“ [4]). Einen ganzen Kübel des unflätigsten Hohns aber entlädt Cochläus über Spalatin, „qui prae omnibus plus nocuit, non tam scribendo aut praedicando, quam optimis Principibus pessima consilia suggerendo“. Er sei viel ärger als jener Priester, der Konstantin beredet habe, Arius aus dem Exil zurückzuberufen: „uxorem contra fas atque etiam contra naturę suę potentiam duxit, Cui cum actu coniugali satisfacere nequeat, cogitur defectum istum supplere crebris donationibus, adeo ut intra unius anni spacium XV vestes scorto suo (quod uxoris titulo decipit) Aldenburgi emisse feratur, Et tamen suspicio permanet, illam non bene

1) Herausgeg. von Hugo Holstein, Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. u. XVII. Jahrhs. Nr. 174, Halle a. S. 1900.

2) Ebd. S. Vf.

3) Fol. G. iij^{b}.

4) Fol. G iij^{a}.

contentam esse vestibus, nisi et proletarium in occulto admittat“ [1]). Zu diesen Stellen ließen sich aus dem „heimlichen Gespräch“ viele Parallelen anführen. Insbesondere aber ist Spalatins Frau Jutta ganz dem entsprechend charakterisiert. Sie beklagt sich in der widerlichsten Weise über ihres Mannes Impotenz; Ersatz gewähre es ihr nicht, daß ihr „der man alle tag zehen röck keüffet“ [2]).

Es ist schon oft darüber geklagt worden, daß die protestantischen Reformationshistoriker den Schriften der katholischen Polemiker aus jener Zeit zu wenig Beachtung schenkten. Im allgemeinen würde, glaube ich, ein intensiveres Studium dieser Literatur keine neuen Gesichtspunkte ergeben und unsere Beurteilung der im Vordergrund stehenden Personen und wichtigeren Tatsachen nicht wesentlich rektifizieren. Aber im einzelnen würden sich unsere Kenntnisse dadurch wohl vielfach erweitern und präzisieren. Die vorstehende kleine Abhandlung zeigt beispielsweise, wie viele interessante Notizen über Melanchthonsche, Lutherische und andere zeitgenössische Schriften in einer einzigen Streitschrift des Cochläus enthalten sind.

1) Fol. G v_a u. G v^b.
2) Neudruck S. 28.

Rezenſionen.

1.

Supplementa Melanchthoniana. Werke Philipp Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermißt werden, herausgegeben von der Melanchthon-Kommiſſion des Vereins für Reformationsgeſchichte. 1. Abteilung. Dogmatiſche Schriften, herausgegeben von **Otto Clemen.** Teil 1. LII, 250 S. Subſkriptionspreis Mk. 12, geb. Mk. 15,50, Einzelpreis Mk. 14, geb. Mk. 17,50. — 2. Abteilung. Philologiſche Schriften, herausgegeben von **Hanns Zwicker.** Teil 1. XXX, 189 S. Subſkriptionspreis Mk. 9, geb. Mk. 11,50, Einzelpreis Mk. 10., geb. Mk. 12,50. Leipzig, Rudolf Haupt 1910 bzw. 1911.

Als am 16. Februar 1897 der Geburtstag Melanchthons zum 400. Male wiederkehrte, wurde es dem „Verein für Reformationsgeſchichte“ nahegelegt, eine Ausgabe der Werke Melanchthons, die im Corpus Reformatorum vermißt werden, zu veranſtalten. Nachdem der Kaiſer durch Erlaß vom 28. März 1898 dem Verein einen Zuſchuß aus ſeinem Dispoſitionsfonds bewilligt hatte, konnte das Werk in Angriff genommen werden. Der Verein bildete eine „Kommiſſion zur Ergänzung der Werke Melanchthons“, deren Geſchäftsführer bis vor kurzem Friedrich Loofs war. Er iſt der eigentliche Vater der Ausgabe, und je mehr ſein Verdienſt ſich im Hintergrunde verſteckt, deſto mehr muß es hier hervorgehoben werden. Er hat zuerſt eine ſehr zweckmäßig disponierte und formulierte Umfrage an die deutſchen Bibliotheken und Archive erlaſſen und in den in Betracht kommenden großen Bibliotheken des Auslandes perſönliche Erkundigungen veranlaßt, ſodann das eingegangene Material geordnet, geſichtet und „verzettelt“, weiter mit unverdroſſenem Fleiß und bewundernswerter Beherrſchung des ſehr angeſchwollenen und vielartigen Stoffes eine „Überſicht über die

nach Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 579ff. im Corp. Ref. nicht gedruckten Werke Melanchthons, sowie über diejenigen Melanchthoniana, die nach den zurückgeschickten Fragebogen und nach der Literatur seit Hartfelder im Corp. Ref. fehlen oder zu fehlen scheinen" angefertigt, die Arbeitsgebiete (Briefe, Gutachten usw.; Exegetica; Academica; Practica; Dogmatica; Varia) abgegrenzt, die Mitarbeiter engagiert und instruiert. Von ihm also stammt fast ausschließlich die solide Fundamentierung der Ausgabe. Darüber hinaus hat er den Herausgebern der beiden ersten Bände mit Rat und Tat freundlichst zur Seite gestanden und mit immer sich gleichbleibender Bereitwilligkeit auf so manche Anfrage geantwortet.

Leider hat nun die weitere Entwicklung der Dinge diesen verheißungsvollen Anfängen und dieser Hingabe und diesem konzentrierten Interesse von seiten eines einzelnen nicht recht entsprochen. Erst neuerdings ist in die Arbeit wieder ein frischer Zug hineingekommen. 1910 ist der 1. Band erschienen. Und mit diesem bin ich auch nur hervorgetreten, um endlich einen Anfang zu machen. Denn natürlich wäre es vorteilhafter gewesen und hätte mehr Interesse für das Unternehmen geweckt, wenn der Eröffnungsband Ungedrucktes oder Bedeutenderes gebracht hätte. Immerhin hoffe ich, keine ganz überflüssige Arbeit geleistet zu haben.

Der Band enthält Übersetzungen von theologischen Arbeiten Melanchthons aus den ersten Jahren seiner reformatorisch-schriftstellerischen Tätigkeit (1521—1524). Sie zeigen, daß diese ursprünglich lateinisch abgefaßten und für die Gelehrtenrepublik bestimmten Schriften Melanchthons in weite Kreise des deutschen Laienvolks drangen, ja hier vielleicht eine noch größere Verbreitung fanden als bei den Gelehrten. An erster Stelle steht Spalatins Übersetzung der Urausgabe der loci communes von 1521 (in 8°; c. Mitte Dezember 1521 fertig gedruckt) und der revidierten Ausgabe von 1522 (in 4°; c. 10. Mai 1522 im Druck vollendet). Spalatin hat keine leichte Aufgabe zu lösen gehabt. „Mußte er doch für eine Menge dogmatischer Begriffe und Formeln, in denen das angestrengte Nachdenken schier unzähliger Theologen beschlossen liegt und in denen zum Teil jahrhundertelange dogmatische Kämpfe nachzittern, erst die entsprechenden deutschen Ausdrücke finden. Wir spüren es jetzt noch, wie schwer ihm da die Arbeit geworden ist, wie ehrlich er sich abgemüht und gerungen hat, wenn er für einen lateinischen Ausdruck, der dem Theologen und dem Gelehrten ohne weiteres klar war, mehrere deutsche Synonyma einsetzt, um den Laien den rechten Begriff zu geben." Manches ist ihm trefflich gelungen, einige Schwierigkeiten aber hat er doch nicht zu über-

winden vermocht. Die große Zahl der Auflagen bis 1526 — der Originaldruck sowohl der Übersetzung der Urausgabe der loci von 1521 als auch der der Übersetzung der revidierten Ausgabe der loci von 1522 ist bei dem mit Spalatin befreundeten Sigmund Grimm in Augsburg [1]) erschienen — und die Verstreutheit der jetzt noch vorhandenen Exemplare über alle Lande deutscher Zunge beweisen, welch bedeutsame Rolle die deutschen loci bei der Ausbreitung des „Evangeliums" der Reformation gespielt haben. In der Einleitung habe ich nicht nur über Spalatins Übersetzung, sondern auch über die Genesis des lateinischen Originals Melanchthons gehandelt und insbesondere gezeigt, daß der in dem Kodex der Altonaer Gymnasialbibliothek erhaltene und CR XXI, 49—60 abgedruckte Aufsatz Melanchthons „Theologica institutio in Epistolam Pauli ad Ro." anzusehen ist als eine Vorbereitung zu dessen Römerbriefvorlesung, die der Praeceptor Germaniae den Mitgliedern seiner schola privata diktiert hat; diese institutio wurde nun nicht nur handschriftlich weiter verbreitet, sondern von übereifrigen Schülern des Meisters auch in Druck gegeben; sie ist unter der lucubratiuncula zu verstehen, von der Melanchthon in seiner an Thomas Platner gerichteten Widmung zu den loci schreibt, daß er sie am liebsten unterdrückt hätte und daß er sie nun durch seine loci verdrängen möchte. In der anderen Vorarbeit zu den loci, den in einer Handschrift der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha überlieferten und CR XXI, 11—48 abgedruckten „Rerum Theologicarum capita" sehe ich dagegen die schlechte Abschrift einer ziemlich mangelhaften Nachschrift eines Kollegs Melanchthons, das er ursprünglich über die Sentenzen des Petrus Lombardus las, dessen Schwerpunkt sich ihm aber dann verschob und das ihm unter den Händen zu einem Kolleg über die paulinische Theologie anwuchs.

Ferner enthält der Band eine (sehr selten gewordene) Bearbeitung der letzten zwei Kapitel der loci, die der als Parteigänger Karlstadts bekannte Martin Reinhart, damals Prediger in Jena, bei Michael Buchführer ebenda 1524 hat drucken lassen, ferner eine Übersetzung von Melanchthons Iudicium de Luthero ad Campegium (= CR I Nr. 277), die wieder bei Sigmund Grimm in Augsburg (1524) erschienen ist, endlich die eine in zwei Wittenberger Drucken vorliegende Übersetzung von Melanchthons Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae ad illustrissimum principem Hessorum (= CR I Nr. 313) [2]); es gibt noch eine andere, gleich-

1) Vgl. dazu noch Arch. f. Gesch. des deutschen Buchhandels VI (1881), S. 252: 7. März 1523 zeigt Simprecht Ruf an, er drucke „locos communes teutsch".

2) Zu S. XLV habe ich zu berichtigen, daß mein Bedenken, die Stelle

falls in zwei Drucken, einem Augsburger und einem Erfurter, erhaltene Übersetzung, und eine dritte, die von Peter Harer, damals Kanzleischreiber im Dienste Kurfürst Ludwigs V. von der Pfalz, später mit Melanchthon verwandt, herrührt und am 29. Dezember 1524 die Presse Jakob Fabris in Speier verließ [1]).

Mit einer ganz anderen Seite der unendlich reichen und mannigfachen Tätigkeit Melanchthons macht uns der zweite, von einem jungen Altphilologen Hanns Zwicker bearbeitete Band bekannt. Jeder Lehrer des Deutschen an höheren Schulen besitzt ein Hilfsbuch, das Themata und Dispositionen und Winke für die Ausarbeitung von Aufsätzen und Vorträgen enthält, das er bei den Versuchen, die Schüler im Sammeln, Ordnen, Verarbeiten des Stoffes und im schriftlichen und mündlichen Ausdruck zu üben, zu Rate zieht. Solche Übungen hat nun auch Melanchthon mit jungen Studenten angestellt. Es ist ja bekannt, mit welch herzlicher Liebe der berühmte Professor sich gerade zu den Anfängern, zu denen, die ungenügend vorbereitet auf die Universität kamen, herabließ und wie gern er sich mit seinen „kleinen Freunden" beschäftigte. Themata, Dispositionen usw. für die Übungen, die er mit ihnen anstellte, hat er ihnen nun gleich diktiert. Die Abschrift einer Nachschrift eines solchen Kollegs Melanchthons aus dem Zeitraum 1552 bis Anfang 1553 hat sich in der Handschrift CXXII der Zwickauer Ratsschulbibliothek erhalten. Man muß sich hüten, die Themata als Bekenntnisse Melanchthons aufzufassen. Daß alles nur ῥητορικῶς (Enders, Luthers Briefwechsel 8, 185, 20) gemeint ist, zeigen z. B. die unmittelbar aufeinander folgenden Stücke Nr. 133: Dissuasio, ne ducatur uxor, und Nr. 134: Suasio, ut ducatur uxor. Das zweite Stück bringt die Gegenargumentation zum ersten, das übrigens gedanklich merkwürdig übereinstimmt mit der Philippika gegen die Ehe des Codro Urceo, die schon Christoph Scheurl bei einem Wittenberger Universitäts-

---

in Melanchthons Brief an Spalatin vom 13. Sept. 1524 (C R I, 677): „Hac hebdomade institui ad Regulum Hessum de tota Lutheri causa scribere, quod ubi absolvero, ad te mittam" auf die Epitome zu beziehen, unbegründet war; ich hatte an dem Ausdruck „Regulus Hessus" Anstoß genommen, der mir als Bezeichnung des Landgrafen zu despektierlich klang; nun gebraucht aber auch z. B. Spalatin dieselbe Bezeichnung für Philipp (bei Mencke, Scriptores rerum Germanicarum II, 642 und Schelhorn, Amoenitates literariae IV, 418).

1) Nachtragen möchte ich nur noch zu S. XLVII unten, daß der dort erwähnte Mastho identisch ist mit Sigismund Masco, 1522 Pfarrer von Tettau, Ephorie Glauchau (Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen², Crimmitschau 1898, S. 630; ein Zeugnis für ihn C R II, 892 sq.).

akte am 16. November 1508 benutzt hatte [1]); aber mit keinem Worte deutet Melanchthon an, daß er den zweiten Standpunkt vertritt. Immerhin wird man es als Meinungsäußerung Melanchthons auffassen dürfen, wenn er als Nr. 26 den Satz aufstellt: „Haereticos non afficiendos esse extremo supplicio", davon aber sogleich die „autores rusticanae seditionis" und die in einem Atem mit ihnen genannten „anabaptistae" ausnimmt, da sie „non tantum haeretici" seien, „sed etiam aliis delictis extrema dei mandata violant" [2]). — Auf den Kommentar, besonders den Nachweis der Zitate [3]), und auf die Register hat Zwicker die größte Sorgfalt verwandt.

Zwickau i. S. **O. Clemen.**

1) Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 30 (1909), S. 136.

2) Vgl. neuestens Nik. Paulus, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrh., Freiburg i. Br. 1911, S. 61 ff.: Melanchthons Unduldsamkeit gegen Alt- und Neugläubige.

3) Zu der S. 20, Z. 5 f. Augustin, S. 131, Z. 19 Ambrosius zugeschriebenen Sentenz: „otium pulvinar Sathanae" vgl. das oft bei Luther begegnende Wort: „Melancholia est balneum diaboli" (Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung herausgeg. von E. Kroker, Leipzig 1903, S. 179, Nr. 300). Den Hexameter S. 121, Z. 30: „Pluribus intentus minor est ad singula sensus" habe ich auch bei Luther gefunden: W. A. 38, 364, 13.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03348 1337